IRÉNIKON

Tome XXXII 4me Trimestre 1959

Éditorial

*La Session du Comité central du Conseil œcuménique qui eut lieu à Rhodes en août dernier a eu son bilan positif. On en trouvera plus loin le détail (p. 454). Il nous faut revenir ici sur l'*Éditorial *de notre dernier fascicule (p. 281), dans lequel, comme beaucoup d'autres, nous avions signalé, suivant des informations abusives de la presse, l'organisation officielle à Venise pour 1960 d'une conférence entre théologiens orthodoxes et catholiques, consécutive aux réunions de Rhodes. Cette nouvelle, qui avait été lancée sans que les hiérarchies eussent même été touchées, a profondément affecté les milieux du Conseil œcuménique, lequel, responsable de la Session de Rhodes, n'avait pas eu son mot à dire sur ce qui s'était passé autour de lui à ce sujet durant le temps de la conférence.*

*La manière dont le sort de ces événements a été relatée dans le fascicule d'octobre de l'*Ecumenical Review, *dont le directeur est le Dr. Visser 't Hooft, secrétaire général du Conseil œcuménique, nous a paru former le commentaire le plus discret, le plus juste et le plus remarquable qu'on ait donné de l'incident de Rhodes dans la presse et nous ne croyons mieux faire que d'en donner la traduction ci-après :*

« Nous sommes arrivés actuellement en une époque où toutes les grandes Églises désirent jouer un rôle actif dans la discussion œcuménique qui s'étend sur le monde entier, et c'est là un des remarquables résultats du mouvement œcuménique. L'époque du splendide isolement est révolue. On constate en même temps qu'un intérêt extraordinaire pour les questions de l'unité chrétienne s'est

répandu dans le monde entier. Le résultat en est que la presse observe de près tout nouveau développement qui pourrait survenir. Et ceci n'est que pour le mieux. Mais il arrive trop souvent que des journaux, réputés pour leurs informations sérieuses concernant la politique, font preuve dans le domaine des relations interecclésiales d'une incapacité de voir les événements sous leur véritable perspective historique. La faute en est non pas tant aux reporters eux-mêmes qu'aux publicistes qui font état de ces reportages, en leur donnant une allure plus ou moins sensationnelle.

» *Ce qui a été dit de la rencontre des journalistes catholiques et des délégués orthodoxes de la réunion de Rhodes en est un exemple. De telles rencontres ne sont en aucune manière un fait extraordinaire. Dans beaucoup de pays, ces réunions privées ont lieu très régulièrement entre théologiens protestants et catholiques comme entre catholiques et orthodoxes. Jusqu'à présent, ces rencontres n'ont pas fait l'objet d'une publicité quelconque, car il est essentiel pour leur succès qu'elles soient tenues dans une atmosphère de réserve, à l'abri de toute publicité. Ce qui est extraordinaire et regrettable, fut que la présente réunion ait eu lieu dans le cadre particulier de la conférence de Rhodes, et que le sujet n'en ait pas été soumis au préalable à la discussion des chefs responsables du Comité central. De plus, par les proportions qu'on lui a fait prendre et la publicité dont on l'a entourée, elle a donné l'impression d'être plus une rencontre de caractère semi-officiel qu'une simple prise de contact privé d'un groupe de théologiens.*

» *Les démentis qui furent publiés à Rhodes et ailleurs ont cherché à replacer la rencontre dans sa vraie perspective, mais un certain nombre de journaux ont persisté à lui donner une signification qu'elle n'avait pas selon les déclarations des participants. On n'a pas compris qu'il y a une différence énorme entre des conversations privées de théologiens et des négociations officielles entre des Églises. Malheureusement, une émission de Radio-Vatican a mêlé une nouvelle fois le privé à d'éventuelles discussions officielles.* [1]

1. Le texte de l'émission vaticane reproduit dans *La Documentation catholique* du 4 octobre 1959, p. 1220-1221 ne porte plus le terme « officiel ». (N. D. L. R.)

» C'est ainsi qu'une grave confusion a été créée dans l'esprit du public qui ne peut se rendre compte de ce qu'aucune Église engagée dans ces modes divers de conversation n'a pas la moindre tendance à abandonner ses convictions fondamentales. La seule chose qui se produit est que, en dépit de la profondeur et de la solidité de ces convictions, les théologiens sentent l'obligation, par respect de la promesse du Seigneur et de sa recommandation de l'unité, de rechercher ensemble le moyen de supprimer les malentendus et d'élargir le champ de leur accord commun.

» Nous avons appris une fois de plus que, dans cette matière si délicate des relations actuelles entre Églises, il est essentiel que ceux qui s'en occupent soient non seulement animés de bonnes intentions mais aussi de sagesse ».

Présence réelle eucharistique et transsubstantiation

DANS LES DÉFINITIONS DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE

Le Sacrement de l'Unité est tout ensemble le symbole le plus expressif et le foyer le plus actif de l'union des chrétiens par l'amour. Il est hélas devenu au XVI[e] siècle un des champs clos des plus âpres controverses entre catholiques et réformés. Dans le dialogue œcuménique contemporain, n'est-il pas intéressant d'examiner attentivement la doctrine officielle de l'Église catholique sur l'Eucharistie ? On espère montrer ici que les définitions célèbres du Concile de Trente ne sont pas autre chose qu'une reprise en termes plus précis de la doctrine traditionnelle héritée de l'Écriture et des Pères, et par conséquent commune durant de longs siècles à toute l'Église du Christ indivise, avant les schismes.

I

Les textes du Concile de Trente, mettent le point final, à l'occasion des problèmes posés par la réforme protestante, au long processus d'élaboration dogmatique qui, du XI[e] au XVI[e] siècle, amena progressivement le magistère de l'Église à définir la doctrine eucharistique proposée à la foi des fidèles. Dans cet article, il ne s'agira proprement que de la présence réelle et de la transsubstantiation.

Que nous apprennent les Actes du Concile de Trente ? [1] Par suite des diverses circonstances — transfert ou interruption des sessions conciliaires — l'assemblée tridentine fut obligée de reprendre trois fois l'étude de ces points de la doctrine eucharistique. Les premières discussions eurent lieu du 3 février au 9 mars 1547 : d'abord celles des théologiens mineurs, puis à partir du 6 mars, celles des Pères en congrégation générale, interrompues d'ailleurs dès le 9 mars par la crainte de la peste qui sévissait alors à Trente et qui amena le transfert du Concile à Bologne [2]. On poursuivit le travail dans cette ville du 9 au 31 mai sans pouvoir rien décider, par suite du trop petit nombre des théologiens et des Pères présents [3]. Enfin, après la reprise du Concile à Trente sous Jules III, l'étude fut recommencée presque entièrement à neuf, par suite du renouvellement très large du personnel, du 3 septembre au 10 octobre 1551 [4]. La doctrine élaborée au prix de tant de recherches et de travaux minutieux fut enfin solennellement promulguée le 11 octobre au cours de la XIII[e] session du Concile [5].

Sans entrer dans le détail très touffu des discussions conciliaires, on peut quand même faire ressortir quelques caractères généraux et surtout les préoccupations majeures qui animaient les membres du Concile, telles qu'elles se dégagent des Actes d'après les souvenirs des témoins, surtout l'indispensable A. Massarelli.

1. *Concilium Tridentinum*, chez Herder, à Fribourg : T. I et V parus en 1901 et 1911 ; T. IV paru en 1950. La Société éditrice n'ayant pas encore fait paraître les Actes de 1551, force nous est de nous contenter de l'édition déjà ancienne de A. THEINER, *Acta genuina SSmi Œcumenici Concilii Tridentini*, Agram, 1874, T. I, p. 488-529, au moins pour ce qui se rapporte à la troisième et dernière période des discussions sur l'Eucharistie. Cette publication ne donne pas toute garantie ; les débats sur l'Eucharistie semblent y être fortement résumés, surtout vers la fin. Il semble bien pourtant qu'on peut y trouver un reflet des tendances diverses qui s'y sont manifestées. On pourra se référer pour bien des détails à l'exposé qui en a été fait par L. GODEFROY, dans le *D. T. C.*, T. V, col. 1326-1356.

2. *Conc. Trid.*, I, p. 608-624 ; V, p. 869-1017.

3. *Ibid.*, VI, p. 124-176.

4. THEINER, *Acta Genuina*, I, p. 488-529.

5. Il n'y avait alors à Trente que 52 Pères, presque tous italiens, et 48 théologiens.

1. Le souci dogmatique prime. On est très soucieux de se borner à condamner les erreurs protestantes et à définir la foi pure et simple de l'Église, sans entrer dans les discussions théologiques, ni dirimer les questions librement discutées entre les Écoles. « Les arguments doivent être tirés de la Sainte Écriture, des Traditions Apostoliques, des Saints Conciles approuvés, des constitutions et approbations des Souverains Pontifes et des Saints Pères, enfin de l'avis unanime de l'Église Catholique »[1]. S'il faut en croire Theiner, les théologiens et les Pères de 1551 se seraient tenus plus strictement encore que leurs prédécesseurs de 1547 à cette ligne de conduite.

2. Les points précis de la présence réelle et de la transsubstantiation ne font aucune difficulté : on réaffirme fortement le réalisme de cette présence contre toute interprétation purement symbolique ou « spirituelle ».

3. On constate que deux points seulement ont provoqué de longues discussions et même des divergences entre les théologiens et entre les Pères ; ce sont deux questions d'ordre surtout pratique, liturgique et pastoral : celle, épineuse et brûlante, de la communion sous les deux espèces (elle devra être reportée à une discussion ultérieure, qui n'eut lieu qu'en 1562) ; et celle du caractère obligatoire de la confession sacramentelle des péchés mortels avant de recevoir la Sainte Communion. Bien entendu, ces deux questions sont hors de notre sujet, mais il semble quand même intéressant de noter que seules ces deux questions paraissent avoir provoqué au sein du Concile une formulation nouvelle, par rapport aux définitions antérieures. Cette remarque, nous le verrons, a son importance pour déterminer la portée exacte de l'emploi du vocabulaire « substantiel ».

4. Comme dans le décret sur la Justification (Session VI), le vote définitif des Pères sur l'Eucharistie porta sur deux documents de contenu équivalent : un exposé doctrinal en huit petits chapitres et une série de 11 canons ou anathèmes. Contrairement à ce qu'on serait tenté de croire a priori, ce sont ces derniers qui portent le poids principal de l'autorité conciliaire, comme d'ailleurs celui du long travail des discus-

1. Déclaration du Cardinal-Légal, THEINER, p. 489.

sions, car l'exposé positif, qui nous paraîtrait peut-être moins austère, ne fut proposé qu'en extrême finale, trois jours avant la promulgation, d'après Theiner [1].

Pour notre propos, il suffira de considérer les canons 1, 2, 3 et 4, ainsi que deux passages des chapitres 1 et 5. D'abord la présence réelle, puis le changement qui la provoque.

Le canon 1 vise la conception eucharistique des Sacramentaires et de Calvin. En voici le contenu : « Dans le très saint Sacrement de l'Eucharistie, le corps, le sang, l'âme et la divinité de N. S. J. C. et par conséquent le Christ tout entier est contenu véritablement, réellement et substantiellement, et pas seulement comme dans un signe ou une figure, ou par (sa) puissance »[2]. Le canon 3 précise que « le Christ tout entier est contenu sous chaque espèce et sous chacune des parties de chaque espèce, une fois la séparation faite » [3]. Le chapitre 1 explique que « notre Sauveur, tout en siégeant sans cesse au ciel à la droite du Père selon son mode naturel d'existence, se rend néanmoins présent à nous en de multiples endroits par sa substance, sacramentellement, selon un mode d'existence à peine exprimable en paroles, mais que nous pouvons et devons croire possible à Dieu » [4]. Pour se rendre compte jusqu'où va ce robuste réalisme dans l'affirmation par le Concile de la présence eucharistique du Christ, et pour mesurer le caractère objectif, ontologique de cette affirmation, il faut citer aussi le canon 4 : ce texte souligne la permanence de la présence réelle après la consécration, aussi bien avant la consommation des Saintes Espèces que dans le cas des parcelles qui restent ou qui ont été réservées après la communion [5]. La consécration eucharistique est évidemment destinée à la communion : ceci est clairement dit au chap. 5 [6]. Mais cette insistance sur la permanence de la présence est une indispensable pierre de touche pour éprouver le réalisme objectif de cette présence.

1. P. 525-526. Ici, le texte trop concis de Theiner ne fournit aucun détail sur la composition du schéma doctrinal qui ne fut rédigé que le 8 octobre pour étoffer quelque peu le texte lapidaire des canons.
2. Denz. 883.
3. Denz. 885.
4. Denz. 874.
5. Denz. 886.
6. Denz. 87[illegible]

Voici pour l'affirmation générale de la présence réelle. Le canon 2 expose en quoi consiste le *changement* qui s'opère à la consécration. Il vise spécialement Luther : celui-ci affirmait catégoriquement contre tous les « Sacramentaires » la présence réelle du corps et du sang du Christ, mais *dans*, *avec* et *sous* le pain, et tout en rejetant vigoureusement la transsubstantiation. Le canon 2 comporte trois assertions : par rapport au « Très Saint Sacrement de l'Eucharistie » :

1. la substance du pain et du vin ne demeure pas en même temps que le corps et le sang de N. S. J. C. ;
2. il se passe une transformation merveilleuse et unique en son genre, de toute la substance du pain au corps et de toute la substance du vin au sang ; du pain et du vin, il ne demeure que les espèces ;
3. à cette transformation, l'Église Catholique donne le nom très approprié de transsubstantiation [1].

II

Il faut rechercher à présent en quel sens le Concile emploie les deux mots *substantia* et *transsubstantiatio*.

Les explications courantes de la doctrine catholique sur la présence réelle ne se mettent guère en peine de chercher bien loin ce que signifient ces deux mots ; une interprétation paraît aller de soi : c'est celle de saint Thomas où le terme *substantia* a le sens technique qu'il possède dans les catégories d'Aristote.

Était-ce bien l'intention des théologiens et des Pères de Trente ? Le climat général des travaux conciliaires semble bien suggérer que non : on ne fait pratiquement jamais appel à saint Thomas ni aux autres théologiens scolastiques. Il faut pourtant y regarder de plus près pour pouvoir fonder une interprétation dont la portée est immense dans le dialogue œcuménique.

On doit donc examiner successivement les deux termes qui sont comme la clef de ce réalisme eucharistique des définitions de l'Église.

1. DENZ. 884.

Transsubstantiation.

Le mot revient deux fois dans le décret tridentin : au chap. 4 et au canon 2 [1]. Un simple coup d'œil sur ces deux textes montre à l'évidence que le poids de la définition ne porte pas sur le terme lui-même, mais bien sur l'affirmation du *changement* de *toute* la *substance* du pain et du vin. Du terme *transsubstantiatio*, il est simplement dit que l'Église Catholique l'emploie *aptissime* (canon 2), ou *convenienter et proprie* (chap. 4), pour désigner cette transformation. Cette ombre de réticence est en fait le résultat de certaines réserves qui se sont manifestées à plusieurs reprises au cours des discussions conciliaires, surtout durant la 3e phase, en septembre-octobre 1551. Ainsi, le 9 septembre, le grand théologien thomiste Melchior Cano, tout en justifiant l'emploi de ce terme comme très approprié, déclara néanmoins : « Ce mot ne paraît pas appartenir à la foi, car les conciles antérieurs ne l'ont pas présenté comme de foi » [2]. Les 6 et 7 octobre, les évêques de Vienne, Castellamare et de Coutances (?) font remarquer que ce terme n'est pas ancien et que les Pères et l'Église Catholique ne l'ont pas toujours employé [3]. Le soir du 9 octobre encore, avant-veille de la définition solennelle, l'évêque de Vienne aurait voulu qu'on supprimât le mot *transsubstantiation* [4]. Ces réserves ont finalement abouti à une rédaction prudente des textes dogmatiques, où le terme technique n'apparaît qu'en marge et en position de défense. Donc, le plus qu'on puisse dire, c'est que le Concile a voulu justifier l'emploi courant dans l'Église d'un terme nouveau, non scripturaire ni patristique, mais sans vouloir lui donner un sens nouveau ou une autorité plus grande que celui et celle des définitions antérieures.

Le IIe Concile de Lyon de 1274, dans la profession de foi souscrite par l'empereur byzantin Michel Paléologue, avait inséré la phrase suivante : « Dans le sacrement d'Eucharistie, le pain est

1. Denz. 877, 884.
2. Theiner, p. 493.
3. *Ibid.*, p. 522-523.
4. *Ibid.*, p. 526.

vraiment transsubstantié au corps et le vin au sang de N.S. J.C.»[1]. Mais le terme *transsubstantiare* était entré dans le langage dogmatique latin au grand Concile de Latran de 1215, lequel avait défini, contre les Cathares et les Vaudois que : « ... le corps et le sang de J. C. sont vraiment contenus dans le sacrement de l'autel sous les espèces du pain et du vin, le pain étant transsubstantié au corps et le vin au sang par la puissance divine »[2]. Malheureusement, comme on le sait, nous ne connaissons rien sur le travail des commissions conciliaires qui ont rédigé les définitions promulguées par ce Concile. Mais il est très probable qu'on s'est borné à utiliser un terme assez récemment forgé par les théologiens et immédiatement adopté dans tout l'Occident, au point de devenir rapidement courant.

Le premier emploi connu du terme *transsubstantiatio* se trouve dans les Sentences de Roland Bandinelli (futur pape Alexandre III)[3]. Rien ne donne l'impression que l'auteur ait eu l'intention d'introduire un terme nouveau ; il veut simplement dire : dans telles conditions, le changement se fait ; dans d'autres, il ne s'opère pas. Le P. de Ghellinck a montré[4] avec quelle facilité ce néologisme un peu barbare avait été adopté par les théologiens latins durant la 2e moitié du XIIe siècle et le début du XIIIe : on y a reconnu aussitôt un terme commode pour exprimer la doctrine courante d'un changement qui transforme la « substance » du pain et du vin. Nous voilà donc reporté à ce dernier terme de *substantia*.

1. DENZ. 465.
2. DENZ. 430.
3. Avant 1153. Voici le texte : « Verumtamen, si necessitate imminente, sub alterius panis specie consecraretur, profecto fieret transsubstantiatio. Sanguinis autem numquam fit nisi de vino transsubstantiatio ». *Sententiae*, éd. U. Gietl, 1891, p. 231. On avait cru devoir, sur la foi du P. de Ghellinck, décerner cet honneur relatif à Étienne de Baugé, évêque d'Autun de 1112 à 1135, dans son *Tractatus de Sacramento Altaris*. Mais le P. D. Van den Eynde a établi, dans un article des *Rech. de Théologie ancienne et médiévale* paru en 1952, que l'ouvrage n'est pas de cet évêque, mais d'un autre auteur plus tardif qu'Étienne de Baugé (vers 1180) et par conséquent plus récent que les Sentences de Roland Bandinelli. Mais rien ne permet d'affirmer que ce dernier a *créé* le terme *transsubstantiatio* .
4. *Recherches de science religieuse*, 1911 et 1912, puis dans le *D. T. C.*, t. V, col. 1287-1302.

Le sens eucharistique de *substantia*.

Quand on examine les Actes du Concile de Trente, on n'y découvre aucune raison de penser que ce terme y a été employé dans un sens différent de celui en usage depuis des siècles dans la tradition dogmatique antérieure. Bien plus on remarque que cet emploi ne posa au Concile aucun problème, qu'il ne provoqua aucune discussion, qu'il ne fut l'objet d'aucune insistance, sauf contre ceux qui n'admettaient qu'une présence symbolique ou figurative. Certains théologiens ayant proposé de dire dans le canon 2 : *manentibus accidentibus panis et vini* au lieu de *speciebus*, les Pères se montrèrent d'accord le 27 mai 1547 pour conserver ce dernier terme, parce que comme le déclara alors l'évêque de Bitonto, « c'est le terme des Conciles de Latran et de Florence ainsi que des savants théologiens, et parce que c'est le mot qu'employaient les Saints Pères »[1]. On veut donc éviter que l'introduction du terme « accident » puisse faire croire qu'on prend *substantia* dans le sens que lui donne la systématique aristotélicienne de l'École. Pourtant les Pères connaissaient les propositions de Wycleff condamnées au Concile de Constance en 1418, et notamment la seconde : « Les accidents du pain ne demeurent pas sans support dans (ce) même sacrement »[2]. On le voit, cette proposition est formulée exactement selon les cadres thomistes. Mais chacun sait que toutes ces assertions de Wycleff ont été condamnées en bloc à Constance, sans que chacune ait reçu sa qualification particulière[3]. On n'est donc pas en droit de considérer cette proposition comme hérétique, ni sa contradictoire comme exprimant la foi.

Il paraît donc normal de penser que le Concile de Trente a simplement repris le terme *substantia* à la tradition *dogmatique* antérieure, sans y ajouter aucune signification technique nouvelle. En se tenant au contexte doctrinal tridentin, *substantia* désignerait par conséquent la réalité véritable et profonde des

1. *Conc. Trid.* T. VI, p. 141, 160-161.
2. Denz. 582.
3. Denz. 661.

choses, exactement au même sens que, dans le canon 1, les adverbes *vere, realiter et substantialiter*, s'opposent massivement, solidairement et à peu près sur le même plan à *in signo, vel figura aut virtute* [1]. La dialectique sous-jacente n'est pas celle du couple aristotélicien substance-accident, mais celle du couple antithétique qui oppose substance ou réalité véritable à figure ou signe ou pur dynamisme.

Les documents antérieurs du Magistère sur l'Eucharistie ne sont pas très nombreux. Sans nous arrêter au texte du IIe Concile de Lyon de 1274, ni à celui du IVe Concile de Latran de 1215, lesquels, nous l'avons vu plus haut, emploient bien le verbe *transsubstantiare*, mais pas le mot *substantia* [2], nous ne nous arrêterons pas davantage au texte du Décret pour les Arméniens qui fut approuvé en 1439 par le Concile de Florence [3]. On sait d'ailleurs les difficultés que pose le degré d'autorité dogmatique assignable à ce document, repris presque littéralement d'un opuscule de saint Thomas.

Il ne reste alors qu'un seul texte important à considérer : c'est le premier document du Magistère relatif à l'Eucharistie, à savoir la profession de foi qui fut imposée à Bérenger de Tours par un concile romain en 1079 sous le pape Grégoire VII et qui demeurera formule officielle de la foi jusqu'au Concile de Latran de 1215. Retenons-en les passages principaux pour notre propos (en traduction littérale) : « ...Le pain et le vin sont *substantiellement* transformés en la vraie, propre et vivifiante chair de J. C. N. S. ; et après la consécration, c'est le vrai corps du Christ... et le vrai sang du Christ (qui sont présents), non seulement par le symbolisme et la vertu du sacrement, mais dans la propriété de (leur) nature et la vérité de (leur) *substance* »[4].

Il est bien clair ici que l'emploi des mots *substantialiter* et *substantia* ne dépend pas des catégories aristotéliciennes : substance-accident, mais d'une idée plus générale, plus spontanée, moins technique où *substantia* désigne la réalité vraie, profonde d'un être, ce qui fait vraiment qu'il *est* cela et pas autre chose.

1. DENZ. 883.
2. DENZ. 465, 430.
3. DENZ. 698.
4. DENZ. 355.

Cela même qui était présent là, et qui était vraiment du pain est devenu, après la Consécration, réellement et substantiellement, le vrai corps et le propre sang du Christ.

En conclusion, nous ne constatons nulle part que les définitions eucharistiques en matière eucharistique du XIe au XVIe siècle aient attribué au terme *substantia* un sens technique spécial et nouveau. Elles ont repris ce mot en un sens très général, quoique très ferme, de réalité profonde, solide, fondamentale des choses. Cette conclusion, est-il possible de la vérifier en remontant encore plus haut et en interrogeant les textes eucharistiques des théologiens du haut moyen âge, de la liturgie et des Pères ? Faute d'une étude spécialisée qui serait à faire, faute même des indispensables répertoires qui n'existent pas, ou si peu, nous devrons bien nous contenter de quelques notes encore très fragmentaires.

Sens primitif du mot latin *substantia*.

Le latin ancien n'était pas une langue abstraite. Aussi ne s'étonnera-t-on pas que *substantia* et ses dérivés ont été « créés par la langue philosophique à l'imitation des termes grecs, tous d'origine impériale, et employés surtout ou créés par les Pères de l'Église » [1]. *Substantia* se rattache au verbe *substare* qui signifie résister, tenir bon, et très rarement exister en dessous, ainsi qu'au fréquentatif *subsistere* qui signifie s'arrêter, rester, résister, faire face, soutenir. *Substantia* fut, jusqu'à la création de *subsistentia* par Rufin d'Aquilée [2], le seul substantif correspondant à ces deux verbes. Si nous interrogeons le *Dictionnaire latin-francais des auteurs chrétiens* de A. Blaise et H. Chirat (Paris 1954), nous trouvons pour *substantia* d'abord une première série de sens abstraits philosophiques, fréquents chez Tertullien déjà, à savoir : substance, matière, vie, existence, réalité, être, entité, nature, et enfin hypostase, personne, par suite de la malencontreuse traduction de la formule trinitaire des trois hypostases qui va embrouiller pour longtemps l'évo-

1. A. Ermont et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 1932, p. 941.
2. Th. de Régnon, *Études sur la Sainte Trinité*, 1892, T. I, p. 216-240.

lution normale du terme dans la langue chrétienne ; puis une seconde série de sens plus concrets, et, s'il faut en croire le P. de Ghellinck et Du Cange, plus fréquents au moyen âge, à savoir : consistance, fermeté, soutien ; poste militaire, armes ; raison d'être, garantie, fondement, base, soutien, portée ; ce qui soutient, ce qui fait subsister, support ; moyens de vivre, biens, richesse, fortune. Ce dernier sens de moyens de vivre, richesse est de loin le plus fréquent dans la Vulgate hiéronymienne de l'A. T. et même du N. T. ; d'après le P. de Ghellinck, ce sens sera consacré par les juristes du Bas-Empire et il deviendra très courant dans les Glossaires médiévaux [1]. D'ailleurs, le *Glossarium* de Du Cange, ne peut citer pour le latin tardif que des sens concrets : aliment, assemblage, matière, masse, fécondité, et surtout possessions, biens. Pour la Vulgate du N. T. citons seulement le texte caractéristique de *Hebr.* XI, 1 : *Fides est substantia sperandarum rerum* que l'on pourrait traduire ainsi : « la foi est la base, le fondement de ce qu'on espère ».

Ces indications philologiques semblent bien montrer en tout cas que *substantia* était loin d'être un terme technique ou spécialisé exclusivement pour un usage philosophique. D'ailleurs chez les Pères latins, depuis Tertullien, l'emploi semble en avoir été fort restreint, sauf en matière trinitaire ou christologique, et en tout cas très rare au sens eucharistique. Ainsi saint Ambroise lui-même, pourtant si réaliste dans ses deux ouvrages mystagogiques, l'emploie très peu ; il lui préfère *natura* qu'il prend au sens d'essence ou d'être intime d'une chose. Les anciens sacramentaires usent assez fréquemment du terme *substantia*, presque toujours au sens concret de « genre humain », comme dans l'oraison « léonienne » : « *Deus qui humanae substantiae...* » Dans ce dernier sacramentaire, qui est aussi le seul pour lequel nous possédions jusqu'à présent une concordance verbale, et même deux, sur les 30 emplois qu'elle mentionne, trois seulement ont un sens eucharistique, d'ailleurs général et imprécis [2].

1. J. de GHELLINCK, *L'entrée d'essentia, substantia et autres mots apparentés, dans le langage médiéval* dans le *Bulletin Du Cange*, T. XVI, 1942, p. 109, 111.

2. Pl. BRUYLANTS, *Concordance verbale du Sacramentaire Léonien*, dans *Bulletin Du Cange*, T. XIX, 1948, p. 332. Voici les références de ces trois

Dans son remarquable ouvrage « Corpus Mysticum », le P. de Lubac a consacré quelques pages aux premiers emplois eucharistiques du mot *substantia* [1]. Il renvoie à une courte note de C. L. Feltoe qui cite également quelques autres textes et conclut (p.578) que « dans tous ces cas *substantia* semble signifier la réalité (*veritas*) en un sens général, non l'essence (*essentia*) au sens technique qu'il prendra plus tard » [2]. Bornons-nous à ajouter à ces deux recueils sommaires cette belle finale d'une oraison de Noël (Gélasien, Grégorien, seul texte du Missel Romain actuel qui emploie *substantia* au sens eucharistique). La confrontation directe et précise avec l'Incarnation du Verbe y est d'ailleurs très significative : «...ut, sicut homo genitus idem refulsit et Deus, sic nobis haec terrena *substantia* conferat quod divinum est ». *Substantia* semble bien signifier ici matière, élément, chose.

Ces textes anciens, très clairsemés il est vrai, montrent sans doute avec quel réalisme les Pères, puis les théologiens bénédictins du haut moyen âge comprennent le mystère eucharistique, mais aussi combien leurs emplois du mot *substantia* sont vagues, non par pauvreté, mais par surabondance vivante du contenu. Mais les fines analyses du P. de Lubac ont surtout éloquemment montré combien le point de vue s'est transformé au cours de la longue et décisive controverse bérengarienne. Antérieurement, dominait partout le sens dynamique de *l'action* sacrificielle mystérieuse qui s'opère dans la liturgie eucharistique ; en outre, la perspective proprement eucharistique ne se terminait pas avant d'avoir englobé comme ultime contenu la *res sacramenti*, à savoir le Corps du Christ qu'est l'Église. L'erreur rationaliste de Bérenger força les théologiens à concentrer leur effort sur la présence réelle du Corps personnel du Christ dans un sens plus objectif et statique, donc plus ferme et plus précis, mais en même temps plus étroit.

emplois eucharistiques dans l'édition Feltoe : 5, 8 ; 61, 19 ; et 117, 15. — Il n'y a rien de plus dans la récente édition (Herder, 1956) du *Sacramentarium Veronense* par C. Mohlberg.

1. « *Corpus Mysticum* ». *L'Eucharistie et l'Église au Moyen-Age*, Paris, Aubier, 1944, p. 171-176 ; 243-248.

2. C. L. Feltoe, *A Study of some eucharistic Phrases in the West*, dans *Journal of Theological Studies*, T. XI, 1910.

Le sens de *substantia* qui deviendra courant à partir du XIe siècle se rencontre déja assez nettement dans un magnifique sermon que le moyen âge a connu et cité sous le nom d'Eusèbe d'Emèse et dont la critique moderne attribue au moins les éléments à Fauste de Riez. Il ne semble pas inutile de traduire longuement ici les passages principaux de ce sermon. Le texte latin se trouve dans P. L. 67, col. 1051-1056.

« Le prêtre invisible, par la puissance secrète de sa parole, transforma les créatures visibles en la *substance* de son corps et de son sang, en disant : « Prenez et mangez, ceci est mon corps », et en répétant la sanctification (du vin) : « Prenez et buvez, ceci est mon sang ». Or, sur l'ordre du Seigneur, du néant ont aussitôt surgi les hauteurs des cieux, les profondeurs des flots, les vastes étendues des terres. C'est par une puissance égale que, dans les sacrements spirituels, la force de la parole commande, et l'effet dans les choses obéit. C'est pourquoi (si tu veux savoir) quels admirables bienfaits sont opérés par la puissance de la bénédiction divine, ou comment il ne doit pas te paraître insolite ou impossible que des choses terrestres et mortelles soient changées en la *substance* du Christ, interroge-toi. Tu as déjà été régénéré dans le Christ. Auparavant tu étais étranger à la vie, exilé de la miséricorde, hors de la voie du salut. Soudain initié aux lois du Christ et renouvelé par les mystères salutaires, tu es passé dans le corps de l'Église, sans le voir, mais en le croyant. Tu as obtenu, toi le fils perdu, de te voir adopté par Dieu, par une purification cachée. Demeurant visiblement, de la même taille qu'auparavant, tu es devenu plus grand que toi-même, sans augmenter de dimension. En restant bien le même, tu es devenu tout autre en marchant par la foi. Rien ne t'a été ajouté au dehors, et tout l'intérieur a été changé. Et ainsi l'homme a été fait fils du Christ, et le Christ a été formé dans l'âme de l'homme. Donc, de même que, sans rien ressentir corporellement, ayant mis de côté tout profit prétendu, tu as revêtu soudain une dignité nouvelle ; de même aussi qu'en toi Dieu a guéri les blessures, enlevé la corruption, effacé les souillures, sans que tu puisses en croire tes yeux, mais bien ton âme, de même aussi lorsque tu montes au vénérable autel pour t'y nourrir, regarde par la foi le saint corps et le sang de ton Dieu, honore, admire, touche par ton âme, reçois par la main du cœur, et surtout prends en aspirant au dedans... » (1053 A-C.)

« ... Pas de doute que ces créatures premières (le pain et le vin) ne puissent, sur l'ordre de la Puissance, en présence de la Majesté, se changer en la nature du corps du Seigneur, lorsqu'on voit l'homme lui-même devenu corps du Christ par une œuvre de la céleste miséricorde. Celui qui vient à la foi, est encore, avant les paroles du baptême, lié par la dette ancienne. Mais, ces paroles une fois proférées, aussitôt il se voit débarrassé de toute la boue du péché. De même aussi, quand les créatures destinées à recevoir la bénédiction par les paroles célestes sont placées sur l'autel, avant d'être consacrées par l'invocation du Nom sacré, elles sont la *substance* du pain et du vin ; mais après les paroles du Christ, elles sont corps et sang du Christ. Mais qu'y a-t-il donc d'étonnant, que celui qui a pu créer ces choses par la parole, puisse aussi par la parole changer les choses créées ? Et même cela paraît être un moindre miracle de pouvoir changer en mieux ce qui a été créé du néant... » (1056 A-B).

Cet admirable texte, si éloquent dans sa simplicité, si suggestif dans la comparaison qu'il institue, est en même temps singulièrement représentatif de ce que croit l'Église Catholique quand elle affirme la transsubstantiation eucharistique. Il marque un jalon entre les affirmations si réalistes de saint Ambroise et celles, également réalistes, d'un Paschase Radbert au IXe siècle, puis des adversaires de Bérenger aux XIe et et XIIe siècles. Le progrès par rapport à saint Ambroise se marque par l'emploi du mot *substantia* pour désigner aussi bien le pain et le vin que le corps et le sang du Christ, alors que l'évêque de Milan n'emploie que le mot *natura*, dans le même sens, d'ailleurs.

III

Au terme de cette longue étude, posons-nous une dernière fois la question : que veut donc dire l'Église en parlant du changement de *substance* dans l'Eucharistie ?

A la dernière Cène, Jésus a pris du pain et du vin, les aliments de l'expérience commune, et, au cours d'une solennelle action de grâces, il a dit : ceci est mon corps, ceci est mon sang. L'ancienne Tradition commune à tous les chrétiens a pris à la lettre ces affirmations du Sauveur comme signifiant : ceci, qui conserve toutes les apparences, et donc toute la réalité empirique du pain et du vin, n'est plus vraiment, substantiellement du pain,

ni du vin, mais c'est vraiment, substantiellement le Corps et le Sang du Seigneur. Par conséquent, il faut que Jésus ait affirmé et opéré un changement intime, radical, qui atteint l'être même, un changement ontologique. Dans un remarquable article qu'il a publié récemment dans *La Scuola Cattolica* en 1955, p. 89 - 124, sous le titre : *Teologia, filosofia et fisica della transubstanziazione*, M. Carlo Colombo nous semble avoir démontré que la doctrine catholique affirme un changement d'ordre non pas physique, mais métaphysique, en prenant ce mot bien entendu en son sens étymologique de transphysique. Car le dogme de l'Église se situe au delà du domaine physique, puisqu'il porte sur des réalités non expérimentables qui sont aussi bien cet être profond du pain et du vin qui sont transformés, que le Corps et le Sang du Christ qui sont rendus présents sous les apparences empiriques persistantes. Ce changement métempirique, seule la puissance créatrice de Dieu peut l'opérer, seule la foi peu le reconnaître [1].

1. Ce changement ontologique s'exprime ordinairement dans les catégories de la substance ou de l'essence. En un article paru dans cette Revue (1959, nº 2, pp. 139-160), le P. de Baciocchi, en une recherche spéculative d'orientation assez neuve, s'est efforcé de compléter l'explication, traditionnelle chez les théologiens catholiques, de la présence réelle eucharistique. Pour ce faire, il s'est appliqué d'une part à la resituer dans le contexte plus large de l'acte rédempteur du Christ et de tout le sacrifice eucharistique ; d'autre part, il a tenté d'utiliser des schèmes existentiels pour faire comprendre toute la richesse et la profondeur du réalisme, tout en évitant le matérialisme et le « chosisme ». Mgr Ch. Journet, dans *Nova et Vetera*, 1959, p. 257, a pris cet article à partie. Sans entrer le moins du monde dans la problématique assez neuve suggérée par le P. de B., il s'est borné à citer quelques phrases qui, tirées de leur contexte global et énoncées comme des thèses, peuvent évidemment paraître malsonnantes. N'y avait-il pas d'autres phrases qui auraient pu le rassurer ? Celle-ci par exemple : « Dans l'eucharistie, pain et vin deviennent corps et sang du Christ parce que le Christ les donne comme tels à l'Église, se donne lui-même, corps et sang à l'Église, sous leurs apparences. C'est bien là un changement objectif et fondamental : *c'est l'être même qui change*, pas seulement un de ses aspects, ni surtout un point de vue extrinsèque sur lui. Ajoutons encore que du point de vue de l'Église romaine, ce changement est définitif » (p. 152). Changer la destination profonde d'un être dans ses tréfonds, n'est ce pas un changement ontologique et substantiel, surtout s'il faut pour cela que la puissance créatrice du Verbe vienne toucher l'être jusqu'en ses racines ? N'est-il pas souhaitable qu'un dialogue irénique et constructif puisse s'engager entre la théologie traditionnelle et des recherches nouvelles ?

M. Colombo termine son article [1] par des considérations du plus haut intérêt et qui lui ont été suggérées par le texte du Pseudo-Eusèbe cité précédemment. Dans l'Eucharistie, il ne s'agit pas simplement d'un changement entre deux substances du même ordre ou niveau naturel, fût-il miraculeux, comme par exemple l'eau et le vin de Cana. Car ici, des *terrena et mortalia*, des éléments naturels quelconques, sont changés au corps et au sang précieux du Seigneur, où se trouve comme concentrée toute la quintessence, toute la « spiritualité du Verbe Incarné ». Ceci rejoint un thème familier au regretté dom Vonier qui dans tout son beau livre sur « La clef de la doctrine eucharistique » insiste énormément sur le caractère absolument *sui generis* du domaine sacramentel [2]. On est en droit d'affirmer que la doctrine officielle de l'Église réserve entièrement le mystère de cette ineffable transformation, œuvre du Saint-Esprit. Elle a simplement voulu en affirmer catégoriquement le réalisme « substantiel » : au delà de la réalité empirique du pain et du vin qui reste inchangée et qui n'est pas une pure illusion, se passe un changement non empirique, que la raison humaine ne peut découvrir, ni même expliquer, mais que la foi accepte. Et ce changement fait passer toute la substance, toute la réalité profonde d'humbles créatures naturelles jusqu'à devenir toute la réalité surnaturelle du Verbe Incarné.

Maredsous G. GHYSENS.

1. Art. cité, pp. 122-124.

2. A. VONIER, *La clef de la doctrine eucharistique*. Lyon, 1942. — Citons quelques phrases caractéristiques de ce théologien « Nous venons à la notion directrice de tout cet ouvrage : l'état sacramentel. Pour beaucoup de croyants, sans qu'ils en aient conscience, la présence eucharistique n'est pas autre chose qu'une présence naturelle cachée sous un léger voile. Tel n'est pas évidemment le dogme catholique. Les sacrements... constituent un ordre de réalité qui n'a rien de commun avec le plan de la réalité naturelle (p. 209)... A aucun moment dans l'Eucharistie, nous ne rencontrerons le Christ en son état naturel, *in propria specie*. On peut dire que si à un moment quelconque, le Christ devait intervenir en sa condition naturelle dans l'action sacramentelle, le sacrement perdrait aussitôt sa raison d'être. Il faut que le Christ soit là dans un état différent, *in specie aliena* pour que soit sauvegardée la vérité du sacrement comme signe... Si nous rencontrions dans nos églises le Christ en personne, cette douce rencontre n'aurait rien de commun avec ce qu'on appelle la présence sacramentelle (p. 39) ». Il faudrait lire en entier le remarquable chapitre V, intitulé : La notion de sacrement, pp. 41-50.

Note sur la Pentarchie

Nous voudrions, dans les quelques lignes qui suivent, exposer la notion classique dans l'Église orientale concernant la pentarchie des grands sièges, ou, en d'autres termes, des cinq grands patriarcats.

L'Orient s'est lui-même donné son organisation canonique, conforme à son génie propre. Modelant l'organisation ecclésiastique sur les cadres de la vie civile, il a en réalité tenu compte des diversités culturelles et ethniques qui diversifiaient la tradition religieuse dans cette partie du monde, héritière d'un riche passé apostolique. L'Orient a d'ailleurs respecté également l'Occident et sa vision des choses — avec le rôle de Rome, organisation plus centralisée — il l'a intégré dans cet édifice non seulement en demeurant dans sa communion, mais en lui reconnaissant aussi un rôle prépondérant.

* * *

Le canon 6 de Nicée consacre juridiquement une situation préexistante. Il accorde à Alexandrie des prérogatives en Égypte semblables à celle dont jouissait Rome en Italie ; de même il accorde à Antioche une prééminence moins définie sur la Syrie-Palestine et d'autres territoires vers l'Est et le Nord. Le canon 7 accorde une présidence d'honneur à Jérusalem, qui vient ainsi après Rome, Alexandrie et Antioche. Les capitales de la Thrace (Héraclée), d'Asie (Ephèse), et du Pont (Césarée) jouiraient également de prérogatives pour leur région réciproque ; cependant, il s'agirait plutôt dans ce dernier cas concernant les trois diocèses mineurs, d'un développement au cours du IVe siècle, tout au plus favorisé par les principes généraux du canon de Nicée [1].

1. Les historiens sont partagés sur l'interprétation de la finale du

En 381 à Constantinople, la capitale de l'Empire se voit attribuer une présidence d'honneur. Elle vient au second rang après Rome, et les juridictions reconnues ou favorisées à Nicée sont confirmées et clairement délimitées géographiquement.

Le Concile d'Ephèse se bornera à soustraire l'île de Chypre à la juridiction d'Antioche pour en faire une Église (la première en date) « autocéphale » [1] sous l'archevêque de Salamine.

Chalcédoine enfin transforme la présidence d'honneur de Jérusalem en véritable juridiction sur les trois Palestines. La ville sainte obtient tacitement le 5e rang parmi les Églises. Quant à la ville impériale, le « canon 28 » lui confirme le second rang après Rome, mais surtout avant Alexandrie et Antioche, et lui octroie une juridiction sur les trois régions civiles de Thrace, Asie et Pont, ainsi que sur les évêques de ces régions dont les sièges sont établis dans les pays barbares. Au surplus, Constantinople reçoit un droit d'appel en concurrence sur ces trois régions, ou même peut-être sur tout l'Orient [2].

Ainsi à Chalcédoine est terminée l'évolution de ce qui sera plus tard « les cinq patriarcats ». Le concile a posé les fondements définitifs de cette polyarchie orientale, telle qu'elle fonctionnera tout au long jusqu'en 1054. Il lui a donné son existence canonique.

C'est à partir du règne de Justinien (520-560) qu'on parle couramment de « patriarche » et c'est lui qui, dans sa législation, met la dernière main à l'organisation des patriarcats. La distinction des cinq patriarcats est bien marquée dans la nouvelle 123 (de 546) ainsi que leur ordre de préséance : « Rome, Constantino-

canon 6. H. G. BECK (*Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, 1959, p. 29) opte pour la première interprétation ; F. DVORNIK (*The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge, Mass. 1958, p. 15-18), choisit la seconde, après discussion complète.

1. L'expression est impropre : il s'agit plutôt d'indépendance, les évêques étant consacrés sans le concours d'Antioche. Cfr H. G. BECK, *op. cit.*, p. 29.

2. Il y a aussi deux interprétations des canons 9 et 17. Pour les partisans de chacune, cfr E. HERMAN, *Chalkedon und die Ausgestaltung des Konstantinopolitanischen Primats*, dans E. GRILLMEIER — H. BACHT, *Chalkedon*, II, Wurzbourg, 1953, p. 476-77. E. Herman ne conclut pas ; il est suivi par DVORNIK, *op. cit.*, p. 92, n. 173.

ple, Alexandrie, la ville de Dieu (Antioche) et Jérusalem. Le Très Saint Pape de la vieille Rome est le premier de tous les prêtres, le Très Bienheureux archevêque de la nouvelle Rome occupe le second rang » etc. (Novelle 81 de 545). En organisant les patriarcats, Justinien reconnaît par ailleurs les droits de Rome *(summi pontificatus apex, fons sacerdotii, sedes summi apostoli Petri)*.

* * *

Aux siècles suivants se développe dans la conscience de l'Église et chez les principaux théologiens une théologie de cette « pentarchie ». Citons en particulier les principaux théologiens byzantins : Maxime le Confesseur, Taraise, Nicéphore, Théodore Studite et, même à Rome, sous le pape Nicolas, Anastase le Bibliothécaire. Maxime affirme dans sa *Disputatio cum Pyrrho* que l'Église est gouvernée par les patriarches qui sont sa plus haute autorité. L'idée de la pentarchie émerge parfois au VIe concile œcuménique (680) et l'empereur Constantin IV déclare que les décisions conciliaires doivent être envoyées aux cinq sièges patriarcaux : « Au siège de Saint Pierre, coryphée des Apôtres au siège de la très sainte, catholique et apostolique grande Église de Constantinople .., au siège apostolique du Saint évangéliste Marc, qui est honoré dans la ville des Alexandrins.., au siège des Antiochiens ou Théopolitains, la grande cité.., au siège de la Résurrection de Notre Seigneur Dieu, à savoir Jérusalem »[1]. On assiste en Orient d'autre part à une prise de conscience croissante de l'apostolicité des grands sièges et l'idée nouvelle d'une apostolicité de Constantinople progresse à partir du VIIe siècle : l'on rattachera ce siège d'abord à Jean (à cause d'Éphèse, passée sous la juridiction de Constantinople), puis à André (évangélisant la Scythie et les régions avoisinantes), grâce à un effort considérable d'imagination historique qui n'est pourtant pas dépourvu de signification spirituelle[2].

1. Cfr. F. DVORNIK, *op. cit.*, p. 163.

2. Cfr. DVORNIK, *op. cit.*, chap. VI. Il faut rappeler au surplus qu'à part l'interruption du schisme d'Acace (483-518), l'Illyricum oriental, de culture

Contre l'interférence impériale, les défenseurs des images développent davantage le rôle de la pentarchie. Théodore Studite réserve les décisions dogmatiques aux cinq patriarches « successeurs des apôtres » et insiste sur leur consentement mutuel [1], particulièrement à propos de l'acceptation des conciles (le VII[e]) contre les iconomaques [2]. En 817, tout au moins, il s'adresse non seulement au Pape (Pascal II) mais également aux trois autres patriarches orthodoxes [3] ; mais dans sa vue des choses, le Pape « successeur de saint Pierre » et défenseur de l'Orthodoxie joue un rôle de premier plan. Les patriarches sont considérés comme les cinq lumières de l'univers, les cinq têtes ou cinq colonnes de l'Église et surtout comme les cinq sens du corps ecclésial, nécessaires à sa bonne marche. Cependant chez certains (Maxime, Théodore), le primat romain a un rôle non seulement spécial mais capital. Chez la plupart des autres Orientaux le siège romain jouit d'une autorité doctrinale exceptionnelle, bien que ni infaillible, ni de droit divin. Les patriarches ont juridiction immédiate sur tous les métropolites, mais on accorde à Rome un droit d'appel (ecclésiastique) : canon de Sardique incorporé à la législation byzantine en 692. Ce qui n'était auparavant qu'une coutume se trouve ainsi codifié. On considère généralement comme nécessaire la présence ou la représentation des cinq patriarches pour un concile œcuménique. Il faut noter également que le concile Ignatien de 869-70 (VIII[e] œcuménique selon la tradition latine) légifère sur cette pentarchie dans plusieurs de ses canons. Le canons 21 énumère les cinq patriarches selon l'ordre traditionnel en Orient. Dans sa lettre à

grecque (Grèce et îles, partie occidentale des Balkans) fait partie de l'Église d'Occident et est de juridiction romaine. En 732 l'empereur iconoclaste Léon III le transfère au patriarcat de Constantinople. V. Grumel, *L'annexion de l'Illyricum Oriental, de la Sicile et de la Calabre au patriarcat de Constantinople*, dans *Rech. de Sc. rel.* (Mélanges Lebreton) 40 (1952) p. 191-200 retarde l'annexion jusque vers 752-57. M. Anastos, *The Tranfer of Illyricum to the Jurisdiction of the Patriarch of Constantinople in* 732/3 dans *Silloge Bizantina in onore di S. G. Mercati* (1957), p. 14-31 n'accepte pas cette thèse.

1. Theodore Studite, *Epist.* II, 124, P. G., 99, 1417C.
2. *Epist.* II, 63 (Ibid., 1282 A et C) ; *Epist.* II, 72 (Ibid., 1305 A et B).
3. *Epist.* II, 12 et 13 ; 14, 15.

l'empereur, le Pape Hadrien II se félicite de ce que « la tradition des Pères et les droits utiles à l'Église ont été établis et confirmés pour toujours à l'avenir », ne paraissant pas ainsi hostile à l'idée de la pentarchie dont les canons sont imprégnés [1].

Cette doctrine de la pentarchie s'est poursuivie en Orient, même après la rupture de 1054. Parmi les cinq patriarches, l'évêque de Rome continue à figurer en première place et la théorie de la pentarchie n'est guère modifiée (sauf à devenir, mais parfois seulement, la tétrarchie en excluant Rome ou à l'occasion, chez les seuls Russes, en la remplaçant par Moscou mise au 5e rang) [2]. La pentarchie traditionnelle est encore en honneur au XVIIe et jusqu'au XVIIIe siècle. On peut citer au XVIIe Nectaire de Jérusalem qui dit en effet de la pentarchie traditionnelle : « (Les cinq patriarches) en lesquels sont contenues toutes les autres hiérarchies en une seule union et en une indissoluble communion entre eux. L'Église latine n'a que le pape seul, l'Église orientale a, par contre, quatre patriarches et d'autres têtes inférieures, mais non pas moins têtes et sièges dits autocéphales que ne l'est le très ancien siège de Chypre, siège fondé par les apôtres, ou celui de Bulgarie

1. Cfr Dvornik, *op. cit.*, p. 268-270 et la discussion d'A. Michel, *Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung*, dans *Chalkedon*, II, p. 556. — Can. 21 : « neminem prorsus potentium quemdam... inhonorare... praecipue quidem sanctissimum papam senioris Romae, deinceps autem Constantinopoleos patriarcham, deinde vero Alexandriae ac Antiochiae atque Hierosolymorum » (Trad. d'Anastase le Bibliothécaire, Mansi, 16, 164).

Préface d'Anastase aux Actes du Concile de 869 : « Parce que le Christ a placé dans son Corps, qui est l'Église, autant de sièges patriarcaux qu'il y a de sens dans un corps mortel, rien ne manquera au bien être de l'Église si tous ces sièges n'ont qu'une même volonté, de même que rien ne manque aux fonctions du corps lorsque tous les cinq sens demeurent sains et en bon état », et il ajoute : « Parce que le Siège Romain est naturellement prééminent parmi eux, il est normal de le comparer à la vue, qui est le premier de tous les sens, est plus vigilant que les autres et est en communion avec tous les autres à un plus grand degré qu'ils ne le sont entre eux » (Mansi, 16, 7).

2 Cependant chez la plupart le siège romain est à la différence de la période antérieure, absolument égal aux autres (cf par ex. Pierre d'Antioche, l'archimandrite Nil Doxopatres, Theodore Balsamon, Nil Cabasilas le patriarche Jean Camateros). Cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, IV, p. 453-461.

par Justinien le Grand, ou de l'Ibérie, ou de Moscou, qui non seulement est archevêché mais est même depuis quelques années honoré comme patriarcat »[1].

On constatera que Rome est dans la pentarchie et Moscou, bien que patriarcat, dans les « têtes mineures ».

La théorie de la pentarchie a été violemment attaquée par les fondateurs des Églises autocéphales au XIXe siècle, moins en raison de la doctrine elle même que de la limitation au chiffre de cinq (contre les cinq « infaillibilités »). Il faut d'ailleurs reconnaître que la formation des « Églises autocéphales » a depuis lors réalisé un émiettement regrettable de certains patriarcats orthodoxes.

* * *

Dans l'antiquité, l'évêque de Rome a admis la formation des « patriarcats » d'Alexandrie et d'Antioche en acceptant les canons de Nicée ; mais on sait qu'il a longtemps boudé les deux autres patriarcats établis à Chalcédoine, Constantinople en particulier (histoire du 28e canon). Plusieurs historiens catholiques et tout récemment F. Dvornik, regrettent à juste titre que saint Léon n'ait pas, comme le lui conseillait son représentant en orient Julien de Kios, entériné le 28e canon, quitte d'ailleurs à y faire introduire de manière non équivoque l'apostolicité traditionnelle du siège de Rome.

Le mouvement de l'histoire était irréversible. Aussi Rome semble avoir reconnu finalement indirectement les quatre patriarcats orientaux, selon leur ordre de préséance en Orient, au IVe concile de Constantinople (869) ; puis au concile de Ste Sophie (879) où les légats (et probablement Jean VIII) ont également accordé à Photius l'autonomie canonique de l'Orient, régime que Rome avait d'ailleurs pleinement accepté durant toute la période de l'Église indivise, respectant sur ce point les conceptions orientales. Nous ne parlerons pas du concile de Latran de 1215, puisqu'il ne s'est agi là que de patriarcats latins.

[1] Cf. Jugie, *op. cit.*, p. 458-59.

On sait qu'au concile unioniste de Florence, Rome renouvela la reconnaissance de la légitimité des patriarcats orientaux et confirma l'ordre oriental : « *Renovatis insuper ordinem in canonibus traditum : Constantinopolim, Alexandriam, Antiochum, Jerusalem, salvis profecto privilegiis omnibus et iuribus eorum* », mais on sait aussi en tous cas que dans la pratique, comme dans le droit canon, on n'a pas toujours tiré toutes les conséquences de cette reconnaissance, et qu'elle n'a d'ailleurs concerné qu'une partie des communautés orientales « uniatisées ». Il est en tous cas important de prendre conscience historiquement de ce qu'impliquait réellement, pour les bons rapports des deux Églises, l'existence concrète de cette polyarchie ecclésiastique où se combinaient avant la séparation, de façon harmonieuse pour la tradition orientale, la primauté de l'évêque de Rome et la collaboration des grands sièges apostoliques d'Orient.

D. H. MAROT.

Sur la Théologie du Judéo-christianisme

En donnant le compte-rendu de l'ouvrage que le P. Daniélou a consacré à Philon [1], nous annoncions au lecteur la parution de sa *Théologie du Judéo-christianisme* [2], dont nous nous proposions de faire un examen assez détaillé. Préparé de longue date par diverses monographies, cette présentation de la théologie judéo-chrétienne peut être considérée comme une prise de position. Avant le contact avec la pensée grecque, le christianisme a connu une réflexion théologique de structure sémitique. C'est à en esquisser les traits essentiels à partir des témoins qui nous en sont parvenus que vise le travail du savant professeur de l'Institut Catholique de Paris. Parmi ces témoins, le P. D. distingue deux catégories de sources : celle du judéo-christianisme orthodoxe, où entrent les apocryphes, Barnabé, Hermas, Ignace, Clément et les traditions des presbytres ; et le judéo-christianisme hétérodoxe qui va des ébionites aux gnostiques d'Égypte et à Carpocrate. Une deuxième partie décrit en cinquante pages le milieu intellectuel du judéo-christianisme et son enracinement juif : exégèse et apocalyptique ; puis l'auteur passe à la partie maîtresse de son ouvrage avec l'exposé et la discussion des doctrines judéo-chrétiennes qu'il rassemble sous six chefs principaux : trinité et angélologie ; les titres du Fils de Dieu ; l'incarnation ; la rédemption ; *mysterium crucis ;* l'Église dans le dessein de Dieu ; le millénarisme. Une dernière section,

[1] Jean Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958. Cfr *Irénikon*, 31 (1958), pp. 515-517.

[2] Jean Daniélou, *Théologie du Judéo-christianisme* (coll. Bibliothèque de Théologie. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, vol. I). Paris, Desclée & C°, 1958 ; in-8, 457 p.

beaucoup plus rapide, traite des institutions : sacrements, communauté, sainteté personnelle.

En rédigeant cette ample synthèse, le P. D. s'est attaqué à une œuvre hardie. D'autres avant lui, parmi lesquels H. J. Schoeps est le plus connu, avaient essayé de donner corps à ce qui nous est parvenu de la pensée judéo-chrétienne ; mais personne n'avait tenté jusqu'ici de faire le pont entre la théologie de l'Église du second siècle telle que nous la présente un Irénée et un Clément et les témoins épars de la pensée chrétienne primitive d'origine palestinienne. Ne serait-ce qu'en raison de l'audace de l'entreprise et de la conviction fervente avec laquelle l'auteur a su, à l'aide de matériaux disparates et ingrats échafauder une synthèse aussi brillante, son ouvrage fera date.

Toutefois, en dehors de la valeur que possède en elle-même l'originalité de cette synthèse, trois choses retiendront particulièrement l'attention dans ce livre. Tout d'abord, et c'est là, je crois, l'acquis le plus positif des analyses du P. D., l'importance de l'exégèse spéculative des premiers chapitres de la Genèse, du récit de la création, dans l'élaboration de cette pensée théologique. Le P. D. a parfaitement su montrer que cette exégèse est sous-jacente aux principaux thèmes du judéo-christianisme, spécialement à celui de l'incarnation, de l'Église préexistante et du millénarisme. Il y a là, me semble-t-il, une des démonstrations les plus solides de l'existence de ce qu'on peut appeler une théologie chrétienne enracinée dans le judaïsme.

En second lieu, s'ajoute à cela l'importance des recueils de *testimonia* christologiques sur lesquels divers articles de l'A. avaient déjà attiré l'attention.

Enfin dans la théologie judéo-chrétienne, le P. D. met en relief une signification du mythe qui ne constitue pas le moindre intérêt de son travail. La théologie judéo-chrétienne est de structure mythique « au sens où le mythe représente un système de représentation, non au sens où il est une vision mythologique du monde. Par suite le « mythe » ne fausse pas le contenu original de la Révélation. Il en constitue seulement un mode d'expression. Ce mode d'expression est aussi valable qu'un mode métaphysique ou existentiel » (p. 227).

Il y a là sûrement une vue très perspicace qui rend compte de la signification vraie de l'apocalyptique au sein de la révélation chrétienne. Pourtant, il est aisé de le comprendre, cette conception de la structure mythique des écrits judéo-chrétiens, même entendue

au sens restreint que lui donne le P. D. après H. Duméry, est d'un maniement délicat. Où se trouve la ligne de partage entre le donné historique de la révélation et sa transposition mythique ? C'est à l'exégète et au théologien de la déterminer, mais on conçoit que ce puisse être une tâche ardue. Le fait que le P. D. ait placé cette explication du mythe en tête de son chapitre sur l'incarnation dans la théologie judéo-chrétienne est partant assez significatif. Il y a là un problème qu'il fallait affronter et le P. D. a eu raison de le faire, mais sa portée me paraît aller bien au-delà du « judéo-christianisme » ; il ouvre des perspectives nouvelles sur la valeur de l'exégèse patristique et en particulier sur la signification de l'allégorie et des concepts dans lesquels s'exprime la mystique chrétienne des siècles postérieurs. Dans cette ligne tout le chapitre consacré au millénarisme est excellent.

Passons maintenant à l'examen de certains points où les pages du P. D. nous paraissent plus discutables.

En premier lieu, il faut reconnaître que nulle part l'A. ne nous donne une définition du judéo-christianisme qui soit satisfaisante. C'est, nous dit-il, l'expression du christianisme dans les formes du *Spätjudentum*, c'est-à-dire du « judaïsme contemporain du Christ, celui des Pharisiens, des Esséniens et des Zélotes » (p. 19). Acceptable en soi, cette définition ne me paraît pourtant pas rendre compte des options faites par le P. D. dans le choix de ses sources. On ne voit pas de plus comment cette forme de judéo-christianisme se distingue de la seconde, exclue *a priori* de sa perspective : le judéo-christianisme de la communauté de Jérusalem dominée par Jacques, de l'*Épître de Jude*, de l'*Évangile selon les Hébreux* (p. 18).

Mais surtout Paul revendique son origine pharisienne (*Phil.* III, 5) et le fait qu'il ait été formé aux pieds de Gamaliel (*Act.* XXII, 3). Comment dès lors exclure sa théologie du monde judéo-chrétien ainsi défini ? N'est-ce pas là concéder trop encore aux vieilles thèses de l'École de Tubingue ? Cette inconséquence se fait particulièrement sentir dans le chapitre très unilatéral consacré au *mysterium crucis*. Traitant de la croix cosmique, le P. D. aurait eu avantage à se référer un peu plus, me semble-t-il, aux excellentes pages qu'y a consacrées le P. A. Orbe, spécialement pour Irénée [1]. On aurait eu ainsi une vue plus équilibrée de ce mystère où l'image de la croix glorieuse se serait mieux intégrée à celle de la croix

[1] A. ORBE, *Los primos herejes ante la persecucion*, Rome, 1956, pp. 208 ss.

historique de Jésus (cfr l'assertion un peu déconcertante, p. 294 : « La croix est donc pour le judéo-christianisme autre chose que le bois sur lequel a été crucifié Jésus ». Le divorce est-il aussi total ?). De cette présentation des deux aspects du mystère de la croix, la théologie paulinienne reste la base pour l'ensemble de la pensée chrétienne primitive.

Il semble, tout compte fait, que le but du P. D. soit de montrer qu'en dehors du paulinisme (= hellénisme ?), on trouve déjà dans la théologie qu'il définit comme judéo-chrétienne (c'est-à-dire primitive et non paulinienne) les linéaments de la future dogmatique chrétienne. Mais alors on ne peut s'empêcher de noter l'insuffisance de cette théologie en ce qui concerne les fondements de la foi chrétienne : rédemption, croix, résurrection.

De même on ne voit pas bien sur quels critères se fonde l'A. pour exclure les Actes, canoniques ou apocryphes, de la théologie judéo-chrétienne (p. 65). L'usage qu'il fait, par ailleurs, des Actes de Jean (cfr pp. 291-293 et 309) ne nous paraît pas répondre au principe énoncé.

Enfin et surtout, l'exclusion systématique d'un examen de l'influence de la pensée philonienne sur le judéo-christianisme ainsi défini — cette influence est pourtant partout sous-jacente dans l'ouvrage — nous paraît le point le plus vulnérable de l'entreprise. Dans le compte-rendu que nous avions donné du Philon du P. D., nous avions noté que l'A. ne nous semblait pas toujours distinguer clairement entre Esséniens et Thérapeutes, mettant parfois au compte des premiers ce que Philon nous dit des seconds. Or cette confusion se présente à nouveau ici à deux reprises au moins (p. 48 et pp. 429-430). Cette méprise ne tirerait pas à conséquence si la vie contemplative des Thérapeutes ne devait pas être considérée comme l'idéal philonien par excellence. Or Philon prend la peine d'opposer explicitement la vie des Thérapeutes à celle des Esséniens [1] ; les premiers sont des contemplatifs, les seconds des actifs qu'il a longuement décrits dans l'ouvrage précédent (*Prob.*). Ceci évidemment ne préjuge nullement de ce que furent en réalité les Thérapeutes : une branche plus contemplative de l'essénisme ? C'est possible ; mais il est certain que les solitaires des bords du lac Maréotide, tels que les décrit Philon, incarnent son idéal personnel. L'existence essénienne, par contre, est présentée comme une norme de vie différente ; il la respecte, mais ne semble pas s'y être jamais engagé personnellement.

[1] *De vita contemplativa*, I, 1.

Notons d'ailleurs que même en ce qui concerne l'essénisme proprement dit, les rapprochements proposés par le P. D. avec la théologie judéo-chrétienne ne paraissent pas toujours convaincants. Cfr par exemple le symbolisme de la hachette (p. 300) ; Josèphe [1] nous dit clairement à quelle fin les Esséniens portaient toujours cet instrument avec eux. On est bien loin d'une figure de la croix !

Mais revenons à Philon. Pourquoi l'influence de Philon seraitelle à exclure *a priori* (p. 20), du fait qu'elle relève d'un judaïsme exprimé dans les cadres de la philosophie grecque ? Nous disions plus haut que les contacts entre Philon et le judéo-christianisme qu'étudie le P. D. sont multiples et apparaissent tout au cours de son ouvrage. C'est d'abord l'importance qu'eurent dans la théologie savante du judéo-christianisme alexandrin les commentaires de la Genèse (p. 63 et 121). Ce sont aussi les doctrines de Basilide et celle des Gnostiques d'Égypte où le P. Sagnard a montré l'influence certaine de Philon (p. 87 et 89-91). L'assimilation de la Sagesse à la troisième personne de la Trinité chez Théophile et Irénée dépend de traditions juives (p. 126) ; c'est fort possible, mais il est tout-à-fait notable que c'est chez Philon que l'on trouve de la façon la plus explicite la dualité Logos — Sophia [2].

Le P. D. concède d'ailleurs la possibilité d'une dépendance d'Irénée par rapport à Philon pour la comparaison entre les sept cieux et le candélabre à sept branches — nous y reviendrons plus bas —, mais il affirme que « la hiérarchie des anges selon les sept cieux vient directement de la tradition judéo-chrétienne » (pp. 133-134). En fait dans le passage invoqué de la *Démonstration*, 9, il n'est pas question de la hiérarchie des anges selon les sept cieux (quelques lignes plus bas Irénée dit que ce sont les sept esprits du Christ qui habitent les sept cieux), mais de la demeure dans les sept cieux des puissances, des anges et des archanges. A plusieurs reprises dans l'*Adv. Haer.*, l'évêque de Lyon énumère les diverses catégories d'anges (sans y joindre jamais les chérubins et les séraphins). La liste la plus complète compte, il est vrai, sept classes : *angeli, archangeli, throni, dominationes, principatus, potestates, virtutes* (II, 30, 6), mais sans relation directe avec les sphères célestes. Dans le contexte les chœurs angéliques sont des *spiritaliora* situés au-dessus des cieux. On ne peut tirer plus de ce texte et y

[1] *De Bell. Jud.*, II, 8, 9.

[2] Cf. E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'A.*, pp. 115-121 ; ceci contre H. A. WOLFSON, *Philo*, Cambridge Mass. 1947, p. 255 ss.

voir une allusion aux trois cieux principaux, dans le second desquels résideraient les anges. Aussi me semble-t-il peu fondé d'opposer la conception d'Irénée à celle de Clément d'Alexandrie. Le P. D. écrit d'ailleurs prudemment : « il semble donc que nous soyons ici (chez Clément) en présence d'une conception différente, d'origine directement hellénistique et influencée en particulier par Philon » (p. 135). Nous allons revenir bientôt sur les ch. 9 et 10 de la Démonstration de saint Irénée.

Il me paraît, d'autre part, tout à fait significatif que l'assimilation entre le Logos et le Nom de Dieu qui tient une grande place dans la théologie judéo-chrétienne soit déjà présente chez Philon (*Conf.* 146), alors que, malgré le rôle joué par la théologie du Nom dans les textes de Qumrân, la perspective reste étroitement monothéiste, sans aucune équation identifiant le Nom au Logos divin.

Or parmi les titres du Fils de Dieu dans le judéo-christianisme, étudiés par le P. D., on doit relever aussi que ceux de Loi, de Jour, de Commencement, se trouvent déjà tous chez Philon comme épithète du Logos. Pour le titre de *νόμος* on peut renvoyer, par exemple, à Wolfson [1] (I, 184) qui l'a étudié. L'A. nous dit que ceci n'est pas « en dépendance de Philon, mais constitue un développement parallèle, à partir des spéculations des apocalypses sur la Thora » (p. 217). On peut en convenir, mais cela me paraît beaucoup plus difficile à admettre pour les titres de *ἡμέρα* et *ἀρχή*. C'est chez Philon que l'on trouve les parallélismes les plus explicites ; le P. D. a d'ailleurs relevé lui-même l'importance de ces épithètes dans la théologie philonienne [2].

Or ces recoupements avec le philonisme se retrouvent encore à plusieurs reprises dans le reste de l'ouvrage. Mentionnons la méthode d'utilisation des *testimonia* (p. 295) ; les fonctions de la croix cosmique qui rejoignent celles du Logos dans la théologie de Philon (p. 315) ; la conception judéo-chrétienne de l'Église préexistante et celle du Paradis chez Philon, tous deux identifiés à la Sagesse (p. 323) ; la typologie de la semaine et des millénaires (p. 363) ; mais surtout l'exégèse du paradis, interprété du Christ et de l'Église, où le parallélisme avec Philon est le plus frappant (p. 334-335). Là encore le P. D. voit une source commune à Philon et aux auteurs judéo-chrétiens.

Je crois que cette longue énumération des interférences entre

[1] Wolfson, *op. cit.* I, p. 184.
[2] J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1958, pp. 154-157.

la pensée philonienne et les thèmes judéo-chrétiens étudiés par l'A. suffira à montrer qu'il ne s'agit pas ici d'un problème secondaire. Philon est contemporain du Christ et par conséquent antérieur à l'immense masse des documents d'où le P. D. tire les données du tableau qu'il nous brosse du judéo-christianisme. En dehors des textes de Qumrân, aucun de ceux-ci ne remonte à cette époque. Tous sont postérieurs d'une bonne génération pour le moins. Parler dès lors de source commune à Philon et au judéo-christianisme me paraît postuler ce qui doit être démontré.

Ceci est particulièrement sensible pour le chapitre consacré à la Trinité et à l'Angélologie par l'examen duquel je voudrais terminer. Il reproduit un article très suggestif publié jadis par le P. D. [1]. L'A. y examine les diverses représentations angélologiques de la seconde et de la troisième personnes divines. Il émet l'hypothèse que des contacts entre la doctrine du Verbe et de l'angélologie « ont pu exister déjà dans le judaïsme. Ils sont attestés par Philon (...). Ainsi chez Philon l'idée d'une certaine parenté entre le Logos, qui est *πρῶτος ἄγγελος* et les anges, qui sont les *λόγοι* se développe. Mais, ajoute-t-il, des spéculations analogues peuvent avoir existé aussi dans le judaïsme palestinien » (p. 168). C'est fort possible, mais ici encore Philon est notre seul témoin. Après avoir examiné les thèmes de l'Ange glorieux du Pasteur d'Hermas, du Verbe et de Michel, de l'Esprit-Saint et de Gabriel, du Verbe et de Gabriel, de l'Ange d'Israël, le P. D. passe à l'image des deux séraphins. Il cite tout d'abord l'interprétation trinitaire d'Origène d'Isaïe 6 et note que celui-ci déclarait la tenir d'un Hébreu. Tout en reconnaissant le poids des arguments en faveur de l'origine philonienne de cette interprétation, l'auteur y voit de grosses objections. Origène ne désigne jamais Philon par le terme « Hébreu »; d'autre part, cet Hébreu assimilait les deux séraphins au Monogène et à l'Esprit-Saint (p. 186).

A cela on peut répondre que l'Hébreu ne désigne probablement pas Philon lui-même, mais un de ses disciples ou lecteur chrétiens qui aura effectué la transposition du thème au Monogène et au Saint-Esprit, sans que cela implique pour autant qu'il ait été un judéo-chrétien palestinien. On reconnaîtrait plus naturellement en lui un juif alexandrin converti. Ceci me paraît d'autant plus vraisemblable que le P. D. admet que dans l'interprétation trini-

[1] *Trinité et Angélologie dans la Théologie judéo-chrétienne*, dans *R. S. R.*, XLV (1957) 5-41.

taire des chérubins de *Comm. Rom.* 3, d'Origène, les dépendances d'Origène à l'égard de Philon sont nombreuses. Il estime qu'ici le cas est différent du précédent (p. 189), mais j'avoue ne pas saisir en quoi réside cette différence. Quant au texte de *Hom. Gen.* IV 1-2, il me semble que le recoupement avec l'exégèse de Justin, ne contredit nullement la dépendance philonienne.

L'A. passe ensuite au texte de *Dém.* 9-10 d'Irénée dont l'origine philonienne ne me paraît pas faire de doute. Le P. D. répond : « Toutefois ceci se heurte à de nombreuses difficultés. En premier lieu les spéculations sur les sept cieux et sur les anges de la face, de même que l'allégorie des objets du tabernacle, ont été très développées dans le judaïsme de l'époque. On peut s'en rendre compte à l'importance que tout ceci a gardé dans la mystique juive ultérieure. *Seule l'absence de documents nous empêche de nous en rendre compte* » (p. 190, c'est moi qui souligne). Dès lors conclure qu'« il est donc parfaitement vraisemblable que Philon et Irénée se réfèrent à des sources communes, comme nous l'avons dit pour les séraphins d'Origène » (*ibid.*), me paraît assez aventureux. Le P. D. ajoute il est vrai deux arguments pour étayer son assertion ; le premier est que la structure du schéma philonien et du schéma irénéen est différente : dans un cas le Logos apparaît au dessus des séraphins ou des chérubins ; dans l'autre le Logos et l'Esprit sont identifiés aux deux chérubins ou aux deux séraphins. Le second argument est tiré du rapprochement avec l'Ascension d'Isaïe et les doctrines d'Elkasaï. Dans l'Ascension d'Isaïe « le thème des sept cieux et celui des deux anges supérieurs, l'ange du Seigneur et l'ange de l'Esprit, reviennent constamment. La structure est même bien plus proche d'Irénée que de Philon. La seule difficulté est que l'ange du Seigneur et l'ange de l'Esprit ne sont pas identifiés explicitement aux séraphins et aux chérubins. Mais ceux-ci n'apparaissent pas ailleurs. Or les deux anges accomplissent exactement la fonction des séraphins. Ceci nous amène donc à préciser ce que nous avons dit à leur propos, en ajoutant que l'on peut les identifier aux deux séraphins, en même temps qu'à Michel et à Gabriel » (pp. 190-191).

Il me semble que l'on peut retourner assez facilement l'argumentation du P. D. et mettre en relief toute la différence qui sépare la perspective irénéenne de celle de l'Ascension d'Isaïe. Cette dernière est foncièrement angélologique, alors qu'Irénée distingue toujours de façon très nette les anges, créatures de Dieu, de la deuxième et de la troisième personnes divines. L'identification

de celles-ci aux deux chérubins et aux deux séraphins ne saurait être invoquée à l'encontre, car jamais Irénée ne compte ni les chérubins ni les séraphins parmi les anges.

Mais surtout s'il est possible de découvrir quelques rapprochements entre Irénée et l'Ascension d'Isaïe, ceux qui unissent le premier à Philon sont d'un poids infiniment plus considérable. Résumons-les rapidement sans revenir en détail sur des textes déjà analysés ailleurs [1].

1º Le chandelier à sept branches symbole des sept cieux : « D'après ce modèle Moïse reçut le chandelier à sept branches qui brûla continuellement dans le sanctuaire ; c'est en effet sur ce modèle des cieux qu'il (Moïse) reçut ce culte, selon ce que le Verbe lui dit : Tu feras tout d'après le modèle des choses que tu as vues sur la montagne » [2]. Chez Philon le chandelier figure les mouvements des luminaires célestes, le soleil et les planètes [3].

2º Ce passage de Philon, qui fait partie d'une exégèse des objets du tabernacle, suit presque immédiatement l'interprétation des deux chérubins de l'arche d'alliance, des deux puissances les plus augustes et les plus hautes de Celui qui Est, la créatrice et la royale [4]. Chez Irénée l'interprétation du chandelier précède immédiatement celle du Verbe et de la Sagesse, des chérubins et des séraphins [5].

3º Deux fois en quelques lignes dans *Dém.* 10, la première personne de la Trinité est appelée le Père de toutes choses : « Le Saint-Esprit qui est la Sagesse du Père de toutes choses... Toute la création céleste rend gloire à Dieu, le Père de toutes choses ». Cette épithète est très fréquente chez Irénée. On la trouve déjà chez Justin, il est vrai, et chez les Gnostiques, mais chez Philon elle revient constamment (où le Père de toutes choses et ses deux puissances, la créatrice qui est Dieu, et la royale qui est Seigneur, sont figurées par les trois anges chez Abraham) [6].

4º Le Verbe et la Sagesse (ou plutôt leur(s) puissance(s)) sont appelés Chérubins ou Séraphins. On relèvera particulièrement :

a) l'association Verbe-Sagesse, fréquente chez Irénée, mais dont on a dit plus haut l'origine philonienne ;

[1] Cfr *Cherubim et Seraphim* dans *R. S. R.*, 43 (1955), pp. 524-535.
[2] *Démonstration*, 9.
[3] *De vita Mos.*, II, XXI, 102.
[4] *Ibid.*, XX, 97 sq.
[5] *Démonstration*, 10.
[6] Cfr *De Abrahamo*, XXIV, 121.

b) la liaison entre la notion de *puissance(s)* du Verbe et de la Sagesse et l'interprétation de Chérubins ou Séraphins. Cfr aussi *Adv. Haer.* III, 11, 8 ss., où M. Spanneut relève l'influence stoïcienne[1] mais dont je pense avoir montré bien plutôt la *Weltanschauung* philonienne ;

c) la correspondance certaine qui existe entre la fonction des deux puissances créatrice et royale chez Philon et celle du Verbe et de la Sagesse chez Irénée ; cf. par exemple IV, 20, 2 : Dieu le Père par ses deux mains, son Verbe et sa Sagesse... *qui omnia Verbo fecit et Sapientia adornavit.* Le rôle de l'Esprit qui habite dans les diverses sphères célestes est de maintenir le Tout. *Et per conditionem nutrit nos Verbo suo confirmans et Sapientian compingens omnia, hic est qui est solus vere Deus* (III, 24, 2) [2].

Cet exposé sommaire des raisons qui me font opter décidément pour une influence philonienne sur Irénée dans *Démonstration* 9-10 me paraît suffire à montrer que les relations entre la pensée de l'évêque de Lyon et celle du juif alexandrin sont en toute hypothèse beaucoup plus étroites que les rapprochements que l'on peut établir avec l'Ascension d'Isaïe et les autres textes invoqués par le P. D. Que cette influence se soit exercée directement par la lecture qu'aurait faite Irénée des œuvres de Philon, ce qu'on ne peut écarter *a priori*, ou par quelque intermédiaire, la question importe peu. L'essentiel est que cette influence puisse être démontrée. Or elle ne se limite pas aux ch. 9-10 de la *Démonstration*. Des études récentes ont mis en relief d'autres points de contact [3] et il ne fait pas de doute qu'une étude attentive de l'œuvre irénéenne permettra d'en découvrir encore.

On trouvera, peut-être, que dans cet examen de l'ouvrage du P. D., nous nous sommes arrêtés un peu longuement sur l'importance du Philonisme dans la pensée chrétienne primitive. En fait le système philonien représente un tout à part qui ne sera exploité systématiquement qu'à partir des alexandrins et des Pères du IVe siècle et, même pour cette époque postérieure, nous sommes bien loin de souscrire à toutes les thèses soutenues par Wolfson dans ses travaux sur la philosophie des Pères. Mais il nous semble qu'une vue équilibrée de l'enracinement juif des origines chrétiennes ne peut écarter systématiquement l'influence de Philon. La pensée

[1] M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris, 1957, p. 387.
[2] Cfr M. Spanneut, *op. cit.*, pp. 332-333.
[3] Cfr entre autres P. Smulders dans *Vig. Christ.* XII (1958) 154-156.

juive palestinienne, contemporaine des premiers écrits chrétiens, est un domaine incertain, en grande partie faute de documents datés avec précision, et l'établissement de la relation de l'une aux autres repose nécessairement sur un certain nombre d'hypothèses. L'œuvre de Philon, par contre, dont la majeure partie nous est parvenue, forme un ensemble cohérent qui permet des conclusions solides.

Ces diverses remarques ne voudraient d'ailleurs que souligner l'intérêt de l'ouvrage du P. D. On a dit en commençant les mérites de cette synthèse de la théologie du judéo-christianisme. La lecture en est extrêmement stimulante tant en raison de l'ampleur de l'information de l'auteur que de l'originalité de ses vues. Aussi ne pouvons-nous terminer que par un sentiment de gratitude envers le maître qui, après tant de travaux remarquables, nous offre une vue d'ensemble de sa pensée sur le sujet difficile entre tous de la théologie des premiers écrivains chrétiens avant l'insertion de l'Église dans le monde hellénistique.

D. E. LANNE.

Le Conseil œcuménique des Églises en terre orthodoxe

L'île de Rhodes, où le Comité central du Conseil œcuménique des Églises a tenu ses assises du 19 au 28 août dernier, conserve le souvenir d'une visite de l'apôtre Paul au cours de ses voyages (*Act.*, 21, 1). Il aurait débarqué à Lindos, endroit que les congressistes ont pu visiter lors d'un pèlerinage, qui fut certes un des agréments les plus appréciés dont le comité grec, organisateur du Congrès, avait embelli le séjour de ses hôtes.

Si les endroits auxquels est lié le nom de l'apôtre des nations ont toujours exercé sur nous une grande attraction, nulle part ailleurs qu'en cette île le souvenir de sa présence ne nous a aussi fortement hanté. Les circonstances exceptionnelles de ces sessions mémorables, qui réunirent tant de figures éminentes du monde chrétien d'aujourd'hui, n'y étaient certes pas étrangères. Était-ce la chaleur, était-ce l'audition de tant de rapports, qui nous poussaient à laisser errer parfois nos regards par les fenêtres de la splendide salle du Castello des Chevaliers de St-Jean, où se tenaient les séances ? Nous ne pourrions le dire. Notre imagination scrutait la mer ; la barque de Paul ne poindrait-elle pas de ce coin de l'horizon ? . . Nous le voyions au banc de la présidence, entre le Dr. Fry et le Secrétaire général, nous regardant, nous chrétiens divisés, accablés par nos divisions, et nous l'entendions nous dire en paroles simples mais pressantes :

« Je vous engage, frères, au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, à vous mettre d'accord . . Voyons, le Christ serait-il divisé ? Qu'il n'y ait pas de division entre vous. Vivez en bonne entente, n'ayant qu'un même esprit, qu'un même sentiment » (I *Cor.*, 1, 10).

* * *

Nous ne nous arrêterons pas aux détails de l'incident bien connu, causé très involontairement par la présence à Rhodes de quatre prêtres catholiques. Une réunion fraternelle entre catholiques et Ortnodoxes dans la soirée du 21 août à l'hôtel Miramare, sous la présidence du métropolite Jacques de Philadelphie du Patriarcat de Constantinople, a eu pour fâcheuse conséquence d'exciter la curiosité des journalistes et de leur faire croire à des négociations importantes, officielles même, entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe. Après qu'à Rhodes les malentendus eurent été dissipés, des informations revinrent à nouveau troubler l'atmosphère, insinuant que cette rencontre faisait partie d'un plan préconçu, à l'insu des dirigeants du Conseil œcuménique...

C'eût été là certes abuser gravement de l'hospitalité du Comité central. Les catholiques bénéficiaires de cette hospitalité ne peuvent être que reconnaissants de la *comprehensiveness* dont a témoigné une note de l'*Ecumenical Review* [1] sur ces confusions regrettables. Elles ont menacé de compromettre les bonnes relations établies de part et d'autre depuis de nombreuses années, et avec une évidente bonne volonté.

Cet incident, quelque peu étrange, mériterait cependant une analyse plus poussée. Du point de vue de la psychologie œcuménique actuelle, il n'est pas sans intérêt. Quelles que puissent avoir été les erreurs commises en cette affaire, l'entière bonne foi de part et d'autre refusera d'y voir un simple jeu de facteurs humains. Ce serait là une vue mesquine et superficielle. Ceux qui ont pu vivre, par l'intérieur, l'incident de Rhodes — cherchons-les parmi les participants eux-mêmes de la réunion de Miramare — ont gardé l'impression très nette que tout cet ensemble de circonstances et de coïncidences avait une signification plus profonde, bien qu'encore insaisissable dans toute sa portée réelle. Nous nous rappelons ici une phrase du Secrétaire général à la fin de son intéressant rapport du début des sessions et à propos des deux grands pionniers du mouvement œcuménique récemment décédés, les évêques Bell et Berggrav. La première génération de ce mouvement, disait-il, était

1. Voir éditorial.

mue par une grande espérance. Elle avait la conviction que Dieu réserve encore quelque chose de meilleur aux Églises que leurs relations actuelles, encore semi-œcuméniques, et qui ne manifestent pas la pleine unité que Dieu attend de son Église. Et le Dr. Visser 't Hooft d'ajouter cette réflexion significative : « Nous ne pouvons pas nous empêcher de nous demander si ce sens de l'expectative et cette conscience de l'inadéquat dans nos relations actuelles sont aussi vivantes dans la génération d'aujourd'hui. Le mouvement œcuménique souffre en quelque sorte de son succès par le fait que, malgré sa jeunesse, nombreux sont ceux qui prennent sa forme actuelle pour satisfaisante. Ils ne se rendent pas compte de ce qu'un mouvement œcuménique qui se transformerait en une simple surcharge à la structure ecclésiastique, sans impliquer de nouveaux actes d'obéissance dans le domaine de l'unité, serait un mouvement qui aurait manqué son but essentiel ».

Les contacts si neufs de cet été avec le monde orthodoxe constituent déjà en toute vérité, pour le mouvement œcuménique un grand stimulant ; ils sont même pour lui un nouveau tournant. Et le Dr Ernst A. Payne, vice-président du Comité central du Conseil œcuménique — qui avait assumé la présidence les premiers jours, en remplacement du Dr Fry, condamné à un silence forcé par une extinction de voix — n'a-t-il pas écrit que ce tournant, « comme les tournants en épingle à cheveux des routes de montagne, aurait pu être le lieu d'une catastrophe » ? [1]

***

Une nouvelle situation œcuménique a surgi. Tout cela devait aussi, d'une façon ou d'une autre, mener tôt ou tard le Conseil œcuménique à une nouvelle confrontation avec l'Église catholique. Que cela ait commencé si tôt, d'une manière qui a fait choc et avec une telle publicité qu'on ait même pu parler à un certain moment d'un *blackout* jeté sur les nouvelles du Comité central, voilà certes ce qui n'était ni prévu ni désiré par personne.

1. Cfr *SŒPI*, 18 septembre, p. 5.

Nul n'était encore vraiment conscient de cette nouveauté profonde de la situation œcuménique. De ce nouvel état de chose, l'annonce du prochain concile qui se prépare activement est certes un des éléments les plus importants et toujours agissants. De là, la possibilité d'une réunion entre l'Orient orthodoxe et l'Église catholique s'est imposée à l'attention générale du monde chrétien et le rôle que la presse mondiale a joué dans « l'incident de Rhodes » n'est pas venu le démentir. Une « sensibilité » nouvelle s'est manifestée dans les relations interconfessionnelles, sensibilité expliquant en grande partie certains comportements et réactions.

En tenant compte de cet ensemble de circonstances, il est possible de mieux comprendre et d'apprécier aussi les déclarations récentes d'un porte-parole du patriarcat œcuménique de Constantinople : elles manifestent le souci d'écarter « toute version des événements récents qui pourrait donner à croire que, d'une manière ou d'une autre, le patriarcat cherche à affaiblir ses liens avec le Conseil œcuménique ». « Plus que jamais, fut-il ajouté, le patriarcat œcuménique souhaite collaborer à la restauration de l'unité de l'Église et de la foi commune des chrétiens »[1]. Retenons avec grand intérêt ces affirmations de solidarité du patriarcat de Constantinople comme exprimant sa ferme volonté d'entrer en un colloque aussi universel que possible. La déclaration faite par l'archevêque Jacques d'Amérique du Nord et du Sud, exarque du patriarche de Constantinople et nouveau président orthodoxe du Conseil œcuménique des Églises, lors d'une récente halte à Genève avant de gagner New-York, est d'une même netteté[2]. L'archevêque a déclaré en substance que, pour les Orthodoxes, la conférence de Rhodes comptait parmi les plus encourageantes qu'il y ait eu entre protestants, anglicans et Orthodoxes. Il attribue ce succès en grande partie au fait que l'Église orthodoxe était représentée par d'importantes délégations, parmi lesquelles celles des anciens patriarcats d'Antioche, de Jérusalem et d'Alexandrie, par les évêques des îles du Dodécanèse et de

1. Cfr *ibid.*, p. 3.
2. Cfr *id.*, 2 octobre, p. 6.

Crète, ainsi que par de nombreux délégués de la Grèce continentale, d'Istambul et des Églises de Yougoslavie, Pologne et Russie. Pour nombre d'entre eux, c'était leur premier contact direct avec le Conseil œcuménique. Ses activités ont produit une impression durable : « Le C. O. E. a gagné énormément aux yeux des Orthodoxes, a déclaré Mgr Jacques. Ils voient maintenant en lui un instrument de la divine Providence pour le rapprochement des Églises entre elles ».

Quant aux relations entre les Églises orthodoxes et l'Église catholique, l'archevêque n'hésite pas à aller jusqu'à estimer qu'elles ne sont réalisables que dans le cadre du C. O. E. Selon certains échos qui nous sont déjà parvenus, il y a des théologiens orthodoxes qui ne pourraient pas, sans plus, adopter entièrement cette position, bien qu'on affirme, dans la déclaration, l'unanimité des Églises orthodoxes sur ce point. L'avenir montrera ce qu'il en est. Il nous reste cependant, pour ce cas précis, des doutes sérieux quant à sa possibilité aussi bien théorique que pratique. Mais nous ne pourrions, en général, que souhaiter cette unanimité, car elle pourrait d'un coup et de fond en comble, changer certains aspects ecclésiologiques du C. O. E., encore déficients au stade actuel.

Quoi qu'il en soit, il faut se réjouir de cette fermentation et de cette nouvelle prise de conscience à l'intérieur du monde orthodoxe. Notre respect devant l'activité incessante et approfondissante du C. O. E. en grandira d'autant.

* * *

Un autre résultat heureux de l'expérience de Rhodes fut, par la même occasion, annoncé par Mgr Jacques : les Églises orthodoxes ont décidé de faire de l'île un centre œcuménique permanent où se donneront chaque année, à partir de 1960, des cours œcuméniques.

Ce « Bossey de l'Orthodoxie », comme on l'a déjà appelé, sera en activité du 15 juillet au 15 septembre et permettra ainsi à de nombreux théologiens, prêtres et évêques, ajoute-t-on même, de se familiariser avec l'activité œcuménique et de s'adonner à l'étude de l'œcuménisme. A cette fin, on projette la

traduction régulière, en grec, d'un nombre important de documents, rapports et publications divers du Conseil œcuménique. Plus spécialement « pan-orthodoxes », les deux premières semaines de cours devront servir à la formation accélérée d'une opinion commune aux Églises orthodoxes.

Il va sans dire que c'est là un point particulièrement intéressant en vue de l'« unanimité » de pensée et d'exécution, partout où elle sera nécessaire pour arriver à quelque résultat. L'Institut sera placé sous les auspices du patriarcat œcuménique, au territoire ecclésiastique duquel se rattache d'ailleurs l'île de Rhodes. On dit que l'Église russe aussi a déjà montré un grand intérêt pour cette initiative.

* * *

L'Église orthodoxe russe avait envoyé à Rhodes deux observateurs : l'archiprêtre Vitalij N. Borovoj, professeur à l'Académie de théologie de Léningrad, et M. Victor S. Alexeev, du bureau des affaires extérieures du patriarcat de Moscou. On se souvient que tous deux avaient fait une visite d'information de plusieurs semaines au siège central du C. O. E. à Genève. Après les entretiens d'Utrecht en 1958, auxquels prirent part deux évêques du patriarcat russe, d'aucuns s'étaient attendu à une délégation plus représentative pour Rhodes. Mais, comme l'a dit le Dr. Visser 't Hooft, lors d'une conférence de presse : « L'Église russe est en train de découvrir le Conseil œcuménique des Églises ». C'est encore à tâtons. Néanmoins, les contacts sont établis; ils seront renforcés sans doute par la visite que les représentants du C. O. E. feront en décembre à Moscou à l'invitation du patriarche Alexis. Le métropolite Nicolas de Kruticy se fit, d'autre part, un devoir d'adresser à Rhodes un message de sympathie de l'Église russe pour le mouvement œcuménique et ses diverses démarches en vue de donner une solution aux nombreux problèmes de notre temps. « Toutefois, ajoute-t-il, j'estime nécessaire d'exprimer l'espoir que les préoccupations sociales du Conseil œcuménique des Églises ne bouchent pas l'accès au but principal du

mouvement œcuménique : rétablir l'unité chrétienne brisée par les différentes altérations »[1].

De fait, l'étonnante multiplicité et variété des « œuvres » du C. O. E. justifie pareil avertissement. Ce sera une des tâches de l'Orthodoxie orientale, admise au sein du Conseil, d'y revenir à temps et à contretemps. Pour le moment, sa voix est encore trop faible pour que sa propre réponse aux problèmes actuels puisse établir l'équilibre. C'est pourquoi si les Orthodoxes veulent, plus qu'auparavant, être présents et s'affirmer dans le Conseil œcuménique, ils devraient dès maintenant et résolument prendre à cœur l'avenir de la Commission Foi et Constitution et de ses travaux, dont ils se sont, jusqu'à présent, trop tenus à l'écart.

On n'est toujours pas satisfait de la place qu'occupe cette Commission dans le C. O. E. et les déclarations à ce propos furent, à Rhodes, sans équivoque. Tous ceux qui ont pu l'entendre, se rappelleront l'énergique intervention de l'évêque Dibelius, l'un des présidents du C. O. E., qu'il termina en déclarant : « Si vous tenez à maintenir le niveau spirituel du Conseil œcuménique, vous devez donner à Foi et Constitution la place qui lui est due ».

Nous ne pouvons mieux faire la louange du rapport, clair et ferme, déposé par le comité d'étude de Foi et Constitution, qu'en en citant quelques sentences : « A moins que la préoccupation essentielle du mouvement œcuménique, qui est de rapprocher les Églises sous le double aspect du culte et de la structure, ne soit mise au premier plan, nous finirons par nous contenter d'une forme d'unité administrative qui ne satisferait pas certaines exigences primordiales de la vie de l'Église » ... Il faut qu'on se rende compte que la chose est urgente, « afin que nous ne perdions pas le temps que Dieu nous octroie » ... « C'est pourquoi Foi et Constitution doit sans répit insister auprès du Conseil et auprès des Églises et leur dire qu'à la question de l'unité une réponse doit être donnée». Le rapport exprime le souhait que chaque département du C. O. E. ait à l'esprit, dans son travail, la cause de l'unité ; à cette fin, le Secréta-

1. *Žurnal Moskovskoj Patriarchii*, 1959, nº 9, p. 8.

riat ferait bien d'examiner de temps en temps jusqu'à quel point les divers départements contribuent à la plénitude de l'unité... « Si le C. O. E. veut accomplir sa vraie mission, en tant qu'organe effectif favorable à l'unité ecclésiastique (*churchly unity*), Foi et Constitution devrait être au centre de sa vie et un élément majeur dans la structure de son organisation » ...
Et les conclusions de ce document significatif de demander que Foi et Constitution reçoive un statut et une position en rapport avec l'importance vitale du problème de l'unité authentique dans les préoccupations du Conseil œcuménique [1].

* * *

L'insistance croissante de Foi et Constitution, mise ainsi sur sa fonction spécifique dans le C. O. E., nous pousse à considérer avec sympathie le désir qui anime maintenant le monde orthodoxe de prendre une part plus active aux travaux du Conseil œcuménique des Églises. Renfort très précieux et non seulement au point de vue numérique. En réalité, l'avis de plusieurs personnalités dirigeantes du C. O. E. est plutôt que les doléances de Foi et Constitution trouvent leur origine dans une conception aujourd'hui périmée et dans une idée inexacte des méthodes de travail du C. O. E. On explique que la commission de Foi et Constitution n'est pas seule à faire de la théologie : tout problème sérieux, même de nature pratique, toute activité importante intéressant le C. O. E. sont étudiés dans leurs principes théologiques. On cite à l'appui les études en cours sur « la Tradition et les traditions » ou sur la « Seigneurie du

1. Voici ce que ce rapport dit à propos de l'Église catholique : « L'Église catholique constitue une si grande et sérieuse partie de la chrétienté que nous sommes tenus d'en tenir compte dans notre travail pour l'unité chrétienne. Mais nous sommes conscients des très sérieuses difficultés qui se présentent, tant de son côté que du nôtre, et qui entravent une relation officielle et bien déterminée. Cependant la Commission Foi et Constitution est un aspect du C. O. E. pour lequel l'Église catholique a montré de l'intérêt. Par leurs écrits, des théologiens catholiques ont apporté d'importantes contributions à la discussion de thèmes concernant Foi et Constitution. Nous croyons que cette discussion théologique devrait être poursuivie de n'importe qu'elle manière qui soit réciproquement acceptable ».

Christ sur le monde et l'Église », sans oublier le travail de l'Institut de Bossey. Tout cela est parfaitement exact, mais la pensée des responsables de Foi et Constitution n'en est pas moins que, en théologie aussi, on peut se perdre parmi beaucoup d'« œuvres », passer d'un sujet à un autre sans jamais aborder à fond les vrais problèmes , ni réaliser une trouée vers l'essentiel auquel il importe, selon eux, de revenir sans trêve, c'est-à-dire à la question de l'unité ecclésiale visible.

* * *

C'est en connexion avec ce qui vient d'être dit que nous voulons mentionner aussi le projet d'intégration du Conseil œcuménique des Églises et du Conseil international des Missions. Si l'on a pu remarquer une opposition assez compacte chez les représentants orthodoxes à ce propos, nous n'hésitons pas à affirmer qu'elle fut provoquée par une appréhension plus ou moins consciente de ce que le C. O. E. ne prenne pas encore suffisamment à cœur le problème central dont nous venons de parler à propos de Foi et Constitution.

Déplorons que les Orthodoxes n'aient pas su donner une forme nette à leur opposition. Des objections qu'ils firent, se dégageait l'impression d'une argumentation tournant en rond, sans attaquer le fond de la question, et la vérité nous oblige à dire que la plupart, telles qu'elles étaient présentées, portaient à faux et ne convainquaient personne. Il en était déjà ainsi de la première et principale : Le C. O. E. est une communauté d'Églises ; or le C. I. M. n'est formé que d'associations missionnaires sans beaucoup d'attache ecclésiale ; le C. I. M. ne peut donc être membre du C. O. E. Nous nous demandons alors depuis quand les différentes confessions protestantes sont-elles, pour l'Orthodoxie, des Églises au sens propre du mot ? Qu'importe au fond à l'Orthodoxie que ces missions protestantes soient dirigées par des Églises (protestantes) ou par de simples associations puisque, dans les deux cas, suivant l'ecclésiologie orthodoxe, la substance ecclésiale fait défaut ?

Telle fut, au fond, la seule objection de principe. Les autres

(danger du pan-protestantisme et du prosélytisme, hésitations possibles de l'Église russe en cas d'intégration) ne portaient que sur des questions d'opportunité dont nous ne sous-estimons pas l'importance, mais qui peuvent être neutralisées par des considérations plus positives, par exemple le contrôle plus efficace sur le prosélytisme que l'intégration permettrait d'exercer.

Actons cependant un point important sur lequel les Orthodoxes ont visé juste. Une phrase du Plan d'intégration affirmait que l'unité de l'Église et la mission de l'Église dépendent toutes les deux, *à un même degré*, de l'essence de l'Église. Leur critique fut couronnée de succès et la clause « unité et mission appartiennent au même degré à l'essence de l'Église » fut supprimée. Ainsi on ne risquera plus de ne pas considérer l'unité de l'Église comme base et fondement de toute véritable activité missionnaire. Le vrai problème est bien là.

Nous estimons donc que, si les Églises orthodoxes veulent pleinement prendre part aux travaux du C. O. E. comme menbres (et de leur point de vue rien d'essentiel ne s'y oppose), il n'y a pas de raison valable de ne pas vouloir en même temps l'intégration. Toutefois, nous estimons de même, que leur présence au sein du C. O. E. n'aura son vrai sens que si elles se rangent résolument et effectivement dans le camp des « intérêts » de Foi et Constitution. Sinon, elles ne feront que renforcer et par là perpétuer un état de choses qui semble, à l'heure actuelle, justifier les appréhensions que nous venons d'entendre d'un porte-parole du patriarcat de l'Église orthodoxe russe.

* * *

Il nous plaisait de relater ces quelques réflexions, inspirées par un programme extrêment abondant et varié. Quel spectacle imposant ce fut que de voir, du quai même de Rhodes à l'issue du Congrès, le grand navire emporter les participants ! C'est en l'île de Patmos, séjour du disciple bien-aimé, qu'il les conduisit, au terme de si riches expériences. L'ascension vers la grotte de l'Apocalypse s'y fit, dit-on, à dos de mulets. Spectacle

extraordinaire aussi que ce cortège ! Un auteur protestant, d'humeur allégorissante, y a vu l'Église dans sa faiblesse, gravissant une route bordée de précipices, mais atteignant tout de même son but ... Nous n'avons pas encore atteint celui-ci, mais retenons-en l'image.

D. T. STROTMANN.

Chronique religieuse [1]

Église catholique. — Le 30 octobre, devant une centaine de représentants de la presse, le cardinal TARDINI, président de la commission anté-préparatoire du prochain CONCILE ŒCUMÉNIQUE, a parlé longuement d'un certain nombre de points concernant le concile [2]. Répondant à la question de l'UTILITÉ d'un concile œcuménique après la définition du pouvoir papal au concile du Vatican, le cardinal s'est étendu sur les rapports entre l'évêque de Rome et les autres évêques et sur leurs pouvoirs respectifs. En concluant cette partie de son exposé, il souligna la grande importance de ce rassemblement de l'épiscopat du monde catholique tout entier : les évêques apporteront l'écho exact des situations concrètes de toutes les nations et de chaque diocèse : point capital pour l'orientation des travaux. A ce sujet, le cardinal a évoqué un aspect significatif du concile du Vatican.

« Un fait symptomatique peut servir à apprécier l'utilité du concile œcuménique. Au concile du Vatican, parmi plus de cinquante schémas préparés par les commissions et dont la plupart n'ont pu être étudiés, ne figurait pas celui de l'infaillibilité pontificale, à la définition de laquelle est cependant pratiquement lié le nom du Concile. Comme on le sait, la proposition vint du dehors, à savoir de la France, en opposition au gallicanisme. Magnifique caprice de la Providence ! »

Sur les 2.700 lettres envoyées cet été aux évêques catholiques, plus de 1.700 réponses ont déjà été données à la fin octobre [3]. Le dépouillement et le choix des thèmes prendront du

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.
2. Cfr *OR*, 1er nov. ; *La Croix*, 1-2 nov.
3. Aux Universités ou aux Facultés catholiques, qui sont une cinquan-

temps. Malgré la rapidité des communications, le cardinal TARDINI ne cacha pas son impression que TROIS ANS de préparation lui paraissent un minimum. Le travail du concile pouvant être poussé assez loin par des correspondances, on espère pouvoir écourter le plus possible l'éloignement des évêques de leurs diocèses. Quant au BUT précis du concile, le cardinal évoqua les différentes occasions où le pape en parla cette année. De tout cet ensemble, il ressort une nouvelle fois que le but est avant tout de « promouvoir la croissance de la foi catholique, un renouveau salutaire dans la façon de vivre du peuple chrétien et la mise au point de la discipline ecclésiastique selon les besoins du temps », tout cela en vue de préparer aussi la voie vers l'unité de tous les chrétiens, ainsi que S. S. Jean XXIII l'a souvent fait entendre.

Comme on lui demandait si des membres de la hiérarchie d'Églises séparées seraient présents au concile, le cardinal répondit : « La chose est à l'étude. Le concile est un fait intérieur de l'Église catholique, mais il est probable que ceux qui le désireront pourront assister comme observateurs ; ils seront bien accueillis et il semble que pour être à même de suivre les travaux, ils devraient recevoir les documents préparatoires les plus importants ». La langue parlée officielle sera très probablement le latin, « la langue de l'Église catholique » [1]. Le concile se déroulera dans Saint-Pierre et s'appellera le deuxième concile du Vatican.

taine, on a laissé un plus long délai. C'est que, en plus d'une liste de sujets, on leur a demandé de développer les points qui leur paraissent les plus importants.

1. D'après l'*Osservatore Romano*. Mais *La Croix* semble mieux rendre la réponse donnée à ce sujet délicat : « Il est quasi-certain que ce sera la langue latine et cela pour deux raisons : c'est la langue usuelle dans la plus grande partie de l'Église catholique (le cardinal Tardini reconnut qu'il y a une difficulté pour les Orientaux) et elle est particulièrement adaptée pour exposer avec précision, clarté et concision les préceptes de notre doctrine et les règles de notre discipline. Actuellement, on n'envisage donc pas de traduction simultanée au moyen d'écouteurs : en effet, surtout en matière de foi, un mot mal traduit ou avec inexactitude pourrait entraîner confusion et dissension, comme cela s'est produit parfois dans l'histoire de l'Église ».

Arrêté pour la première fois en 1945 par la police soviétique, le métropolite Mgr Joseph SLIPYJ de LVOV, âgé actuellement de 68 ans, vient d'être condamné à nouveau, cette fois-ci à sept ans de travaux forcés, à l'issue d'un procès jugé à Kiev et qui a duré trois jours. Depuis mars 1958, le métropolite était gardien d'un asile de vieillards à Muklakovo (Sibérie centrale) et, selon des rumeurs récentes, aurait rédigé une lettre pastorale qui fut diffusée secrètement parmi ses fidèles en Ukraine.

En ROUMANIE, dans une localité où il était en résidence forcée, est décédé, à l'âge de 79 ans, l'évêque Dr. Joan BĂLAN, du diocèse grec-catholique de LUGOJ. Mgr BĂLAN, mort complètement aveugle, avait été arrêté il y a onze ans et avait été d'abord interné dans un couvent, puis de 1950 à 1955, enfermé dans la prison de Sighet. En avril 1956, il avait été l'un des signataires du mémoire demandant au gouvernement de la R. P. R. la liberté du culte pour l'Église catholique roumaine de rite oriental. Mgr Bălan est le quatrième évêque de cette communauté catholique frappé par la mort depuis le commencement des persécutions. Des deux évêques survivants, Mgr Juliu HOSSU est interné dans un monastère, tandis que Mgr Alexandru RUSU purge une peine de prison de 25 ans pour avoir également exigé la liberté du culte.

Nous avons reçu le premier numéro de *Chrysostom, Bulletin of the Society of st. John Chrysostom*, Londres. Cette association, fondée il y a une trentaine d'années, vient de reprendre son activité en vue de faire connaître et aimer l'Orient chrétien. Le Rt. Rev. Mgr John M. T. BARTON, président, dirige un comité qui comptait parmi ses membres le R. P. Dom Bede WINSLOW, inopinément décédé le 30 octobre.

Né en 1888, Dom Bede Winslow, bénédictin de Ramsgate, qui a tant mérité de l'unité chrétienne, était venu de l'anglicanisme. Il était entré à Ramsgate peu de temps avant la guerre de 1914, et y avait fait sa profession monastique en 1915.

Il avait fondé en 1931 un petit bulletin unioniste pour l'Orient, annexé tout d'abord à la revue *Pax* des bénédictins

de Prinknash. Ce bulletin devait se muer en 1936 en une publication indépendante intitulée *The Eastern Churches Quarterly*, qui a continué depuis lors, avec une inlassable persévérance, à informer le public de langue anglaise de tout ce qui concerne l'Orient chrétien.

U. R. S. S. — Le VOYAGE-PÈLERINAGE accompli par l'ancien maire de Florence, M. Giorgio LA PIRA, en U. R. S. S. au mois d'août dernier, mérite incontestablement d'être mentionné ici en tout premier lieu ; d'autant plus que la propagande antireligieuse dans le pays s'est sensiblement intensifiée au cours de cette année [1]. Interviewé par Radio-Moscou, M. La Pira a répété ce qu'il avait déclaré un peu partout pendant son séjour en Union soviétique : « Je suis venu pour prier près des grands saints de la Russie le jour de l'Assomption, la grande fête de la Madone, pour l'Occident et pour l'Orient. Je suis un croyant. Et je suis convaincu que la prière est une force historique qui conduit à la paix ». Ce même 15 août, M. La Pira l'a passé au monastère de la Ste-Trinité et de St-Serge, à Zagorsk, où il fut reçu par le recteur de l'Académie théologique, le Père Constantin RUŽICKIJ. Celui-ci, après avoir écouté son visiteur exposer le but de son voyage, exprima sa joie en disant : « Un homme qui parle ainsi, nous ne le remercions point, nous l'embrassons » [2]. Pendant son séjour à Moscou, une voiture noire du Soviet Suprême venait le chercher chaque jour de bon matin pour le conduire à la messe dans l'église catholique de Saint-

1. Cfr un compte rendu détaillé dans la revue *Testimonianze* (Florence), nº 17. Tr. fr. dans *ICI*, 1er nov., pp. 15-24.

2. Transcrivons ici les paroles que l'ardent Florentin a inscrit au Livre d'or des hôtes du monastère de Saint-Serge : « En ce jour béni, consacré à la fête de la Vierge montée au ciel, nous avons prié avec une immense espérance et une immense grâce, en ce lieu d'oraison et de paix où repose la dépouille du plus grand des saints russes, saint Serge. Mais ici aussi repose la dépouille d'un grand moine, Maxime le Grec, disciple de Girolamo Savonarola, fils en quelque sorte de Saint-Marc et de Florence. Notre prière adressée avec amour et espérance à la Vierge montée au ciel, avec l'intercession de saint Serge, a eu pour objet spécial la paix des Nations ; que cette paix, à laquelle les peuples aspirent tant, descende comme une bénédiction du ciel sur toute l'Église d'Orient et d'Occident — et sur toute la population de la terre ».

Louis-des-Français. A plusieurs reprises M. La Pira exposa devant des intellectuels, des journalistes et aussi devant les membres du Soviet Suprême ses convictions sur les rapports entre la religion et la paix, en citant même saint Paul et saint Augustin en latin. Un ARTICLE non signé, intitulé *Contre les préjugés religieux*, paru le 21 août dans la *Pravda*, organe officiel du Parti, article répétant les clichés bien connus de la propagande athée contre la religion, lui donna l'occasion d'écrire une LONGUE LETTRE à un membre influent du Soviet Suprême. Il y stigmatise l'article de la *Pravda* comme « scientifiquement infantile et politiquement destructeur » : « C'est un article qui ne fait vraiment pas honneur au niveau scientifique, historique et philosophique du Parti qui l'accepte. Je dis plus, c'est un article qui divise les esprits des citoyens soviétiques, parce que — j'ai pu le constater de mes yeux — la foi religieuse de la Sainte Russie, de la Sainte Ukraine, de la Sainte Kiev, de la Sainte Moscou est une foi très fervente, héroïque : elle est la preuve d'une racine de grâce plongeant dans le cœur du Christ Ressuscité et dans le cœur immaculé de Marie montée au ciel, et est, de ce fait, une racine qui ne pourra jamais être arrachée : racine de grâce qui est la gloire suprême des peuples de la Russie ; elle en constitue le message permanent de paix et de lumière, de beauté et d'amour, d'intelligence et d'espérance tout au long du cours des générations et des siècles... Celui qui a écrit l'article est un irresponsable : j'espère bien que M. Chruščev (à la prochaine rencontre aux États-Unis) pourra, de son côté, donner des espérances différentes. Le problème religieux est à la base de la division entre l'Occident et l'Orient, et il n'y a pas de paix sans solution de ce problème, comme dit la Sainte Écriture ... »

A la suite de cette lettre, M. La Pira, par une modification inattendue du programme, fut invité à un banquet auquel participa entre autres le vice-ministre des Affaires culturelles, M. KAIROV. On a voulu minimiser la portée de l'article en disant que la *Pravda* est l'organe du Parti et qu'elle n'engage pas le gouvernement, et qu'après tout, il ne faut pas donner trop d'importance à certains articles « idéologiques » que très peu de gens lisent... Cet aveu est intéressant et doit être partiel-

lement vrai, à voir la monotonie mortelle des écrits de la propagande antireligieuse. Dans son discours en réponse, M. La Pira a souligné avec force la stérilité de la propagande antireligieuse. Un sain réalisme, a-t-il dit, implique l'analyse et l'évaluation de toutes les réalités authentiquement populaires, et la religion en est une : « Après les séismes de l'histoire, il faut retourner à la méditation de ces faits et abandonner les infantilismes scientifiques qui, entre autres, se transforment en de formidables erreurs politiques ». — Un journal soviétique lui ayant attribué une phrase dans laquelle il aurait reconnu l'existence de la LIBERTÉ RELIGIEUSE en URSS, s'est attiré un démenti catégorique de M. La Pira qui se défend d'avoir parlé dans ce sens. D'après lui, on assiste aujourd'hui à une refloraison religieuse en dépit des obstacles existants.

L'enseignement antireligieux dans l'éducation de la jeunesse reste certainement un de ces obstacles et des plus sérieux. Les *Izvestija* du 9 septembre annonçaient la création à l'université de Moscou de diverses chaires nouvelles dont l'une pour l'enseignement de l'histoire et la théorie de l'athéisme, une autre, de l'esthétique et l'éthique marxiste-léniniste. La revue *Nauka i Žiznj* 1959, n° 1, parle de la fondation d'un « Cercle moscovite des jeunes athées » qui a pour but de combattre la diffusion de la religion parmi les jeunes. Radio-Moscou des 29 août et 24 septembre annonçait de nouvelles publications antireligieuses. Le 10 septembre, elle a critiqué la célébration des fêtes des saints. Celles-ci ne seraient qu'un prétexte pour s'adonner à la boisson. Si on continue dans la presse à insister sur la nécessité de la propagande athée, on n'en critique pas moins la mauvaise qualité de celle qui se fait déjà et on met en doute son efficacité. C'est le sens de la caricature de *Krokodil*, du 20 septembre qui contient un dessin haut en couleurs montrant un prêtre, l'encensoir à la main, chantant des prières pour souhaiter longue vie au président du cercle régional de la propagande antireligieuse scientifique.

Radio-Moscou annonça le 3 septembre que les studios de Kiev ont sorti un film intitulé *La vérité sur les reliques* et que ce film a été projeté dans une salle de la laure Kievo-Pečerskaja, toujours transformée en musée. Mais les pèlerinages aux Grottes,

avec leurs dépouilles des Saints russes, continuent sans interruption et avec une grande affluence de fidèles, comme M. La Pira l'a également rapporté. Bien que l'ineptie de l'activité de propagande contre la religion soit reconnue de part et d'autre, elle continue, en redoublant, dirait-on, ses efforts. Toutefois, son unique efficacité provient de ce que les croyants sont obligés d'observer le silence devant elle, grâce à une liberté qui n'est qu'antireligieuse.

Afrique. — Au cours d'un déjeuner donné en son honneur par le bureau new-yorkais du Conseil œcuménique des Églises, l'archevêque Mgr THÉOPHILE de l'Église orthodoxe éthiopienne a souligné l'urgence de l'évangélisation en Afrique dans les nouvelles conditions d'autodétermination et d'indépendance. Il a lancé, à ce propos, un appel à toutes les Églises. L'archevêque a rapporté que son Église, à laquelle appartiennent près de 11 millions de fidèles, y compris l'empereur Haïlé Sélassié lui-même, a baptisé, au cours de ces trois dernières années, plus de 100.000 convertis africains. Mgr Théophile a rappelé qu'avec ses 21 millions d'habitants, l'Éthiopie compte 11 millions de chrétiens, 6 millions de musulmans et 150.000 juifs ; les autres sont animistes pour la plupart [1].

La DEUXIÈME CONFÉRENCE PAN-AFRICAINE des Églises, après celle de janvier 1958 au Nigéria, siégera probablement au début de 1963, ainsi que l'a proposé son comité provisoire dont le secrétaire actuel est le Dr. Donald M'TIMKULU. La principale tâche du comité consiste à créer et à entretenir des contacts entre Églises protestantes, anglicanes et orthodoxes d'Afrique. L'édition régulière d'un BULLETIN D'INFORMATION est prévue. Au nombre des problèmes brûlants en Afrique, on mentionne ceux de l'expansion de l'Islam, du déracinement des Africains enlevés à leur vie tribale par le développement des techniques modernes et toutes les difficultés qui en découlent pour la vie de famille et l'éducation de la jeunesse. Le comité provisoire réuni à Salisbury (Rhodésie du Sud) en septembre dernier, considère la division de l'Église chrétienne

1. Cfr *SŒPI*, 2 oct., p. 3.

en d'innombrables confessions et sectes comme un obstacle majeur à un témoignage chrétien cohérent [1].

Allemagne. — Bien plus que par le passé, c'est le signe de l'œcuménisme qui a marqué le KIRCHENTAG évangélique allemand qui s'est tenu à Munich en août dernier. Le thème en était : *Vous serez mon peuple.* Dans le nouveau groupe « *Oekumene* », des orateurs allemands et étrangers discutèrent de sujets tels que : *Dieu est le Seigneur du monde entier* et *En quoi l'Asie et l'Afrique nous concernent-elles ?* M. U KYAW THAN, secrétaire administratif de la Conférence chrétienne d'Asie, a souligné que, bien plus que d'aide technique ou médicale, c'est d'une assistance théologique que les jeunes Églises ont besoin aujourd'hui.

La question de voisinage avec les catholiques romains en Allemagne a revêtu à Munich, ville à majorité catholique, une actualité particulière du fait que les congressistes logeaient chez l'habitant ou dans diverses institutions, écoles et couvents. Le cardinal WENDEL, qui lors du dernier *Katholikentag* de Berlin avait été l'hôte de l'évêque DIBELIUS, avait mis de ses appartements à la disposition de l'évêque luthérien danois Frede BEYER. Au cours des discussions et exposés sur les relations interconfessionnelles tous ont parlé avec beaucoup de réalisme, tout en soulignant la nécessité d'un dialogue « intensif, franc et libre » [2].

Amérique latine. — A SÂO PAULO s'est clôturée le 6 août la 18e Assemblée générale de l'ALLIANCE RÉFORMÉE MONDIALE qui avait réuni 300 délégués de 53 pays. C'était la première fois qu'un groupe protestant important, représen-

1. *Id.*, 9 oct., p. 3. — Au cours d'une conférence de presse, tenue à Léopoldville, Mgr KYPRIANOS, archevêque orthodoxe grec d'Afrique centrale, a exprimé son grand désir de voir l'union des Églises se réaliser. Mgr Kyprianos a déclaré que l'Église orthodoxe ne fait pas de prosélytisme parmi les Congolais, car selon lui l'unification des Églises est proche et il ne faut pas que les chrétiens se présentent aux autochtones comme séparés, mais comme unis. Cfr *Catholica Unio*, sept., p. 48.

2. Cfr *SŒPI*, 19 août. Dans *Études*, octobre, René MARLÉ, *Le Kirchentag protestant de Munich*, pp. 60-68.

tant 45 millions de fidèles répartis dans le monde, se réunissait en Amérique latine. Depuis sa fondation en 1875, l'Alliance ne s'était en effet jamais réunie en dehors du monde anglo-saxon. Seule la délégation hongroise, s'étant récusée au dernier moment, n'assista pas à cette session qui dura 10 jours [1].

Angleterre. — Une large publicité a été donnée par la presse anglaise au geste de l'évêque anglican de SOUTHWARK, le Dr. Mervyn STOCKWOOD, qui a mis en congé le Rev. Fr. HARRIS, desservant de Saint Andrew's à CARSHALTON, auquel il reprochait d'avoir introduit dans les offices trop d'éléments catholiques, « comme si la Réforme n'avait pas eu lieu ». Les journaux ecclésiastiques et autres ont longuement exposé le pour et le contre dans leurs colonnes de correspondance. L'*Annunciation Group*, né en 1955 pour s'opposer aux actes des Convocations concernant l'Église de l'Inde méridionale, et comptant huit cents membres ecclésiastiques et laïcs, a pris également position contre la mesure prise par le Dr. Stockwood. Par la plume de son président, le Canon C. T. KIRTLAND, le groupe va jusqu'à mettre en doute l'autorité canonique du *Book of Common Prayer*, même selon l'édition de 1662 ; l'unique livre canonique devrait être le Missel romain [2].

The Church of England Newspaper du 11 septembre admet que pour un nombre croissant de fidèles, le *Prayer Book* de 1662 n'est plus spirituellement suffisant et, qu'à moins d'une revision, l'anarchie augmentera dans tous les diocèses. Le journal rappelle la dernière conférence de Lambeth mettant en garde contre une trop grande variété de coutumes liturgiques « qui rend plus difficile l'unité du culte et de la foi que nous tenons tous à conserver ». Il applaudit donc à l'intervention disciplinaire de l'évêque de Southwark, protégeant ses ouailles contre

1. Cfr *SŒPI*, 7, 14 et 28 août. — Sur les travaux du nouveau Conseil des évêques latino-américains, cfr F. CAVALLI, *Programmi e progressi della ripresa cattolica nell'America latina*, dans *Civiltà Cattolica*, 20 juin 1959, pp. 592-606.
2. Cfr *CT*, 23 oct.

« l'extrême individualisme des prêtres qui essaient de faire de l'Église d'Angleterre une mission romaine »[1].

ŽMP, nº 9 (septembre), écrit plusieurs pages sur le SACRE ÉPISCOPAL de Mgr BASILE (Krivošein) de Volokolamsk le 14 juin dans l'église orthodoxe de la Dormition à Londres. L'évêque d'Oxford, représentant l'archevêque de Cantorbéry, y assistait, revêtu de ses ornements. Mgr Basile est nommé deuxième vicaire de l'Exarque du Patriarcat de Moscou pour l'Europe occidentale (l'Exarque est Mgr NICOLAS, de Paris, son premier vicaire Mgr ANTOINE, de Londres).

Le Dr. S. BOLSHAKOFF consacre dans *CT* du 25 septembre un court article au MONASTÈRE ORTHODOXE de Tolleshunt Knights, près de Maldon, dans l'Essex, fondé il y a quelques mois par l'archimandrite SOFRONIJ. La communauté compte actuellement sept membres.

Chypre. — L'élection au siège épiscopal vacant de PAPHOS a eu lieu selon la méthode décrite dans cette Chronique[2]. Le collège électoral s'est réuni à Levkosia (Nicosie) le vendredi 31 juillet et a élu par acclamation et à l'unanimité le chorévêque de Salamine (auxiliaire de Mgr Makarios), Mgr GENNADE[3].

Constantinople. — Le 6 août, fête de la Transfiguration, le patriarche œcuménique a reçu la visite de M. Aristotelis Onassis. Après cette visite, le patriarche s'est rendu à bord du yacht de M. Onassis qui lui a offert une promenade le long du Bosphore, ce qui provoqua des manifestations de joie de la part des Grecs de la ville. Quatre jours plus tard, le dimanche 10, vers 10 h. 20 du matin, un canot à moteur « à l'ancre près du débarcadère et bourré d'explosifs » a sauté, tuant quatre personnes, en blessant vingt, détruisant les murs et brisant les fenêtres de plusieurs maisons et magasins, ainsi que de l'Église et autres bâtiments du patriarcat[4].

1. Cfr *CEN*, 11 sept., p. 2.
2. Cfr *Chronique* 1959, p. 340.
3. Cfr *Apostolos Varnavas*, juillet-août.
4. Cfr *AA*, 12 août.

Dans sa réunion du 25 août, sur proposition du Patriarche, le Saint-Synode a élevé la métropole d'AUSTRALIE ET NOUVELLE-ZÉLANDE au rang d'ARCHEVÊCHÉ, conférant en même temps à Mgr ÉZÉCHIEL le titre d'archevêque. Outre les pays mentionnés, la nouvelle juridiction embrasse l'Indonésie, les Philippines et toute l'Océanie, et forme, avec les deux archevêchés des deux Amériques et d'Europe occidentale, le troisième archevêché soumis au patriarcat œcuménique [1].

Égypte. — *P*, 1er juillet, publie l'ACCORD EN 12 ARTICLES intervenu entre l'Église copte d'Alexandrie et sa fille, l'Église d'Éthiopie [2]. Le même numéro retrace également les démarches qui aboutirent à mettre une fin heureuse à un long conflit. Le chef de l'Église éthiopienne, d'abord évêque, puis métropolite, est maintenant nommé Batrik-Djathlik, titre arabe qui n'est autre chose que Patriarche-Catholicos, avec une entière autonomie dans le gouvernement de son Église. L'accord maintient toutefois jalousement la suprématie du trône de Saint-Marc : le nom du patriarche copte doit être mentionné dans tous les offices, seul un Copte né de parents coptes peut être élu patriarche d'Alexandrie, les évêques éthiopiens doivent lui prêter serment de fidélité. D'autre part, les évêques éthiopiens sont électeurs du patriarche d'Alexandrie et seront invités à faire partie du Conseil restreint que le patriarche pourra réunir de temps en temps pour l'examen de questions dogmatiques ou autres. Cet accord avait été signé au Caire le dimanche 28 juin 1959.

Grèce. — La séance du Saint-Synode du 29 septembre a marqué la pleine RÉCONCILIATION des deux partis qui s'y opposaient depuis les événements dramatiques du 7 avril. D'un commun accord, tous les membres ont considéré comme non avenus les incidents qui eurent lieu ce jour-là [3].

Ainsi qu'il était prévu, le SYNODE de la Hiérarchie a été

1. *Id.*, 26 août.
2. Texte anglais de cet accord dans *ER*, oct., pp. 82-84 ; texte fr. *DC*, 16 août, col. 1079-82. Voir aussi *HK*, nov., p. 51.
3. Cfr *AA*, 7 oct.

convoqué à Athènes du 1er au 15 octobre ; 57 évêques y ont participé. On se souvient que le Synode de novembre 1958 n'avait pas discuté la question d'une nouvelle loi constitutionnelle qui figurait à l'agenda. Réunis de nouveau au mois de janvier, les évêques avaient nommé une commission de 13 membres, chargée de préparer un projet à soumettre au Synode d'octobre. Entre-temps éclatait la crise d'avril suivie de l'action unilatéıale du gouvernement qui fait voter d'urgence une loi établissant, parmi d'autres mesures, l'INAMOVIBILITÉ des évêques (à l'exception près des deux sièges d'Athènes et Salonique), réduisant en principe le nombre des diocèses et modifiant les limites de ceux qui subsisteraient. Cette loi laissait cependant imprécisés certains points à fixer ultérieurement par arrêté royal, après consultation de la hiérarchie. Cette consultation a eu lieu, mais au moment où nous écrivons ces lignes, nous n'en avons pas encore le communiqué officiel. *K* du 14 octobre nous apprend que 45 évêques souhaitent le rétablissement du principe de la translation d'un siège à l'autre (aboli par la loi de mai 1959) ; neuf autres ont voté pour l'inamovibilité. Sur les autres points, il semble que la hiérachie soit fermement opposée à la suppression, proposée par le gouvernement, de 8 éparchies ; qu'elle veut à tout prix maintenir 10 sièges à promouvoir par translation (Attique, Patras, Dimitrias, Larissa, Phtiotide, Thessalonique, Janina, Serrai, Mytilène et Philippes) ; qu'elle accepte la fondation d'une métropole du Pirée (à détacher de celle d'Athènes) ainsi qu'une modification des frontières diocésaines. Nombre de points d'ordre administratif ont également été discutés. A la dernière séance du 15 octobre une COMMISSION SPÉCIALE a été nommée qui devra entreprendre la rédaction définitive de ces projets et les soumettre au gouvernement dans le délai d'un mois [1].

Plusieurs des rapports présentés au Synode de la hiérarchie (1-29 nov. 1958) ont été publiés. Mgr VARNAVAS, métropolite de KITROS, a édité ses trois communications : L'organisation paroissiale, les écoles catéchétiques, la propagande hétérodoxe en Grèce. La dernière est franchement décourageante.

1. Cfr *E*, 20 oct.

Mgr Varnavas paraît ignorer toute problématique missionnaire. Est-il juste de parler sans plus de propagande déloyale lorsque les hétérodoxes apportent aux Grecs une aide matérielle ? Lors des sessions œcuméniques de Rhodes, la hiérarchie a chaudement exprimé sa reconnaissance pour l'entraide fraternelle reçue ; cette indubitable sincérité fait regretter d'autant plus une publication aussi peu nuancée.

Le professeur émérite Dimitrios BALANOS, membre de l'Académie, est décédé le 10 août, à Athènes, à l'âge de 82 ans. Après des études théologiques à Athènes, il avait suivi des cours à Iéna, Leipzig, Halle et Breslau. En 1904, il rentre en Grèce et devient, en 1915, maître de conférences en théologie dogmatique à l'Université d'Athènes ; nommé, en 1924, professeur ordinaire de patrologie, il occupe cette chaire jusqu'en 1949, année où, atteint par la limite d'âge, il est admis à l'éméritat [1].

Le 30 août a été inaugurée à DRAMA, une statue à la mémoire du célèbre métropolite de Smyrne, Mgr CHRYSOSTOME, ethnomartyr mis à mort avec tant de ses fidèles lors de la prise de sa ville épiscopale par les Turcs en 1922. L'héroïque et quasi légendaire prélat avait été métropolite de Drama de 1902 à 1910 et y avait déployé une grande activité religieuse, éducatrice, sociale et nationale [2].

En, 1er septembre, reprend une lettre pastorale du métropolite de Thessalonique, Mgr PANTÉLÉÏMON, demandant que les offices ne soient pas allongés par l'usage de mélodies lentes. S. Exc. soutient que le style lent est une véritable déformation de la vraie musique byzantine ; si pareil chant se justifie peut-être au cours des vigiles nocturnes des moines, là où il ne s'agit que de faire passer le temps, il rend les textes inintelligibles, il est ennuyeux et, ce qui plus est, il dégoûte les fidèles, les détournant d'un des trésors de la culture nationale : la musique religieuse byzantine.

1. Cfr *AA*, 30 sept. et *OS*, sept.
2. Cfr *E*, 1er oct.

Yougoslavie. — S. S. le patriarche de Serbie, Mgr GERMAN, est arrivé à SKOPLJE le 18 juillet, accompagné d'une suite nombreuse comptant, entre autres personnalités, trois évêques. Le lendemain, en sa qualité de chef suprême de l'Église orthodoxe macédonienne autonome récemment formée, il a célébré la Liturgie dans l'église St-Ména et a SACRÉ évêque l'archimandrite macédonien KLIMENT Trajkovski au siège de Prespa et Bitola. Concélébraient avec lui, S. B. Mgr DOSITEJ, métropolite de Skoplje, Mgr NIKANOR, évêque de Bačka, l'archimandrite NAUM, cinq prêtres et quatre diacres. Par la suite, le métropolite Dositej et le nouvel évêque Kliment ont sacré l'archimandrite Naum pour le siège de Zletovo et Strumica. Ainsi semble réglée, du moins provisoirement, la question de l'Église de Macédoine, dont cette *Chronique* a souvent parlé. L'Église grecque manifeste à ce sujet une certaine inquiétude [1].

Relations interorthodoxes. — Du début de juillet à la mi-septembre, le patriarche d'Antioche, S. B. Mgr THEODOSIOS VI, a rendu VISITE à plusieurs Églises orthodoxes : le patriarcat œcuménique (8-11 juillet), en Tchécoslovaquie (11-14 juillet), en Russie [2], en Bulgarie (4-8 août), en Yougoslavie (8-16 août) et en Grèce (17 août-17 septembre).

Le patriarche de Jérusalem, S. B. Mgr VENEDIKTOS est arrivé à Athènes le 17 septembre. Après cette visite, il s'est rendu à Constantinople à l'invitation du patriarche œcuménique [3].

Nous avons reçu les trois premiers fascicules d'un nouveau BULLETIN trimestriel *Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη* (*Mt.* 28, 19) édité par le secrétariat général du comité exécutif

1. Cfr *E*, 1er et 15 août ; *Glasnik*, juillet.
2. La longue visite ici, qui a duré du 14 juillet au 4 août, est décrite dans *ŽMP*, nº 9.
3. Au courant de novembre, le patriarche œcuménique fera des visites officielles aux sièges patriarcaux d'Antioche, Jérusalem et Alexandrie. On pense que lors de leurs rencontres les patriarches s'entretiendront de la préparation d'un SYNODE PAN-ORTHODOXE qui se tiendrait au printemps prochain à l'île de Rhodes. On a appris également que le patriarche œcuménique a invité à la session préparatoire les chefs des Églises éthiopienne, copte et arménienne. Un porte-parole a exprimé l'espoir que le synode pourrait conduire à une éventuelle réunion de ces Églises à l'Église orthodoxe d'Orient. Cfr *SŒPI*, 30 oct.

pour les Missions orthodoxes (adresse : Anastasios YANNOULATOS, 45, Akadimias, Athènes, Grèce ; abonnement annuel 0.50 dl.), formé récemment par les mouvements de jeunesse orthodoxes groupés dans SYNDESMOS [1]. Les articles déjà publiés traitent de la nécessité des missions, de la « génération spontanée » d'une communauté orthodoxe en Ouganda, de l'extension mondiale de l'Orthodoxie, de la prière pour les missions, et même de leur financement.

Relations interconfessionnelles. — CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* — Signalons en premier lieu l'article paru dans le *St Vladimir's Seminary Quarterly*, New-York, automne 1959, dû à la plume du Très Rév. P. Alexander SCHMEMANN intitulé *Rome, the Ecumenical Council and the Orthodox Church* :

Vis-à-vis du Concile, les Orthodoxes doivent mettre au clair leur propre position relative au catholicisme romain. Il y a parmi eux beaucoup de confusion et un sérieux manque de connaissance théologique, entraînant, à ce sujet, des simplifications regrettables du problème. Ce qui est nécessaire aujourd'hui, c'est une étude du catholicisme dans son ensemble, une étude de son « climat » spirituel et théologique. Au lieu de s'arrêter à des aspects secondaires, il est indispensable d'aller jusqu'à l'essence même de la division, la doctrine. Mais tout n'a-t-il pas été déjà dit à propos des divers points de divergence doctrinale et ne sommes-nous pas dans une impasse ? Répondre affirmativement serait tentant, mais il y a cependant la possibilité d'un nouveau dialogue théologique, car il n'est pas vrai que « tout a été dit ». En réalité, il n'y a pas encore eu de vrai dialogue entre l'Orient et Rome. La dernière rencontre théologique remonte à Florence en 1438 mais les circonstances étaient mauvaises, les pressions politiques très fortes, l'Occident connaissait mal les traditions de l'Orient et se reposait trop sur ses propres réalisations et sur sa propre force. Les innombrables écrits polémiques écrits de part et d'autre depuis lors ne constituent pas un dialogue. Il y avait deux monologues, exprimés en deux langages théologiques différents, avec des

1. Cfr *Chronique* 1959, p. 217.

« termes de référence » également totalement différents. C'était une véritable atmosphère de guerre. Si elle n'a pas encore aujourd'hui complètement changé, du moins un esprit nouveau se fait-il jour, précisément cet esprit de dialogue, de confrontation théologique franche et honnête. Cet esprit gagne peu à peu du terrain, favorisé qu'il est par le grand mouvement actuel de « ressourcement ». L'Orthodoxie et l'Occident latin en ont tiré profit durant les cinquante dernières années, mais l'A. estime que c'est l'Occident surtout qui a redécouvert des dimensions de la tradition qui, à peu près ignorées du christianisme latin médiéval, le fit devenir aveugle et sourd devant la vie réelle et l'« esprit » de l'Orient orthodoxe. Et ce qui a été redécouvert c'est justement un langage commun, la base commune traditionnelle. Il n'y a pas place ici pour un optimisme superficiel et à bon marché, mais il y a place pour l'espoir, la prière et le travail.

L'article est suivi d'un autre sur la nécessité de préciser la définition dogmatique du concile du Vatican, écrit par le prof. Nicolas Arseniev, facilement reconnaissable à la profonde spiritualité qui se dégage de ses réflexions.

Le même fascicule comporte encore une notice du R. P. Schmemann. Il y critique respectueusement une déclaration du Patriarcat œcuménique sur le concile œcuménique annoncé, selon laquelle « aucun concile ne peut être appelé œcuménique, s'il n'est pas vraiment tel, c'est-à-dire pan-chrétien ». Si l'Église orthodoxe est invitée, ajoute cette déclaration, elle sera représentée à condition que tout le monde chrétien soit invité à envoyer des représentants. La représentation minima des autres Églises serait leur représentation collective par le Conseil œcuménique des Églises. Suivant le R. P. Schmemann, cette déclaration aurait provoqué un malaise chez bien des Orthodoxes. Il explique qu'elle va à l'encontre de la nature même du C. O. E. Le fait de participer au C. O. E. n'enlève nullement aux Orthodoxes la possibilité d'avoir avec Rome un dialogue direct là où il est possible et désirable. Il n'y a pas de réponse commune orthodoxe-protestante à Rome (par le C. O. E. ou autrement), car « le problème de nos relations avec Rome est essentiellement et radicalement différent de notre 'évalua-

tion' du protestantisme ». Et, enfin, « bien qu'un concile panchrétien puisse être hautement désirable, il ne peut pas, dans les termes de l'ecclésiologie orthodoxe, être indentifié avec un concile œcuménique, le premier étant 'l'expression' du mouvement œcuménique, le second l'expression de l'Église » (p. 40).

Le R. P. Chrysostome CONSTANTINIDIS a consacré une longue série d'articles à l'encyclique *Ad Petri Cathedram* de S. S. Jean XXIII [1]. Il n'y découvre pas encore de perspectives nouvelles ; les idées et la mentalité sur l'Union des Églises lui semblent inchangées. Dans son article final [2], le professeur de Chalki exprime le désir qu'on ne se concentre pas trop sur une théologie purement « domestique », éloignée de la réalité interconfessionnelle actuelle et qu'on recherche, de part et d'autre, les voies d'accès à des contacts plus positifs, spécialement par un travail d'information sérieuse sur les positions et problèmes de chacune des Églises. Ainsi, le futur concile, en dépit de son caractère intra-romain, pourrait devenir, pour chacune des parties, une occasion de mieux se connaître.

Protestants. — Réunis à Genève sous les auspices de l'Alliance universelle U. C. J. G. (Y. M. C. A.) vingt et un chefs catholiques ont demandé que les membres catholiques des Unions aient plus souvent l'occasion de se rencontrer et « sur la plus large base possible ». De telles rencontres, disent-ils, devraient se préoccuper d'étudier la place et le rôle des catholiques au sein des Unions, attacher une attention particulière aux questions pressantes de programme et de cadre, envisager de quelle façon présenter l'activité unioniste à un public catholique et organiser le travail des Unions parmi les catholiques. Les délégués représentant l'Allemagne, l'Angleterre, l'Autriche, la Belgique, les États-Unis, la France, l'Italie et la Suisse, ont déclaré que leur appartenance à l'Union chrétienne avait « fortifié leur foi catholique et grandement contribué à développer le respect réciproque entre membres catholiques et protestants » [3].

1. Cfr *AA*, 22 juillet et ss.
2. *Id.*, 14 oct.
3. Cfr *SŒPI*, 7 août, p. 7.

Un éminent théologien luthérien des ÉTATS-UNIS, le Dr. Jaroslav PELIKAN, Jr, a énergiquement demandé que catholiques et protestants renoncent à la sempiternelle guerre froide qui sévit entre eux, et la remplacent par un dialogue constructif. Professeur de théologie historique à la Faculté unifiée de théologie de l'université de Chicago, le Dr. Pelikan vient de recevoir le prix Abingdon (12.500 dl.) pour son ouvrage *The Riddle of Roman Catholicism* (l'Énigme du catholicisme romain), qui traite de l'histoire, de l'avenir et des croyances catholiques. Ce prix est destiné à encourager les auteurs de livres exceptionnels sur le christianisme. Cette année, le jury avait à choisir entre 125 manuscrits.

Au cours d'un déjeuner donné en l'honneur du lauréat, celui-ci a exprimé l'espoir que son livre contribuera à la conversation entre dirigeants des deux confessions. Pour être vraiment constructif, dit-il, ce dialogue doit être basé sur « une information exacte, la compréhension réciproque, une totale franchise et une bonne volonté aussi simple qu'extraordinaire ». Car, déclara-t-il, « catholiques et protestants se sont pendant trop longtemps contentés de répéter des slogans et des calomnies les uns sur les autres, et maintenant de nombreux signes montrent qu'ils en ont assez et veulent entamer un vrai dialogue ». Mais pour cela, ajouta-t-il encore, « les chrétiens des deux côtés auront à admettre qu'ils ont beaucoup à apprendre non seulement les uns des autres, mais encore des non-chrétiens et en tout cas de ce monde qui est à l'extérieur de l'Église et dont ils parlent souvent avec tant d'hypocrite sévérité » [1].

Par une heureuse coïncidence, l'idée d'un de nos correspondants d'une VERSION COMMUNE OFFICIELLE DE LA BIBLE pour catholiques et protestants [2] rencontre les suggestions récentes de l'hebdomadaire catholique *America*, New-York. Le R. P. Walter M. ABBOTH, S. J., rédacteur en chef adjoint du journal, écrit que d'éminents spécialistes bibliques des deux confessions

1. *Id.*, 2 oct., p. 3.
2. Cfr *Irénikon*, 1959, pp. 374-76. Notre correspondant n'oubliait pas d'y inclure aussi les Orthodoxes.

estiment qu'une Bible unique est indispensable si l'on espère voir un jour se réaliser l'unité chrétienne. Il mentionne en particulier l'approbation de deux savants protestants de la Faculté unifiée de théologie de l'université de Chicago, le prof. Robert M. GRANT, président de la Société de littérature biblique et d'exégèse, et le Dr. Robert J. Coert RIJLAARSDAM. Dans une déclaration commune, ces deux spécialistes soutiennent que la signification œcuménique qu'aurait une version anglaise de la Bible acceptée par tous « ne saurait être surestimée. Une telle traduction pourrait exercer une influence unifiante sur la théologie et devenir une immense force culturelle »[1].

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Dans *CT* du 4 septembre, l'évêque anglican de Chelmsford, le Rt. Rev. S. F. ALLISON écrit que, lors des rencontres de RHODES, des relations plus étroites ont été établies entre les Églises orthodoxes et non orthodoxes membres du Conseil œcuménique et que de nombreux malentendus ont été dissipés grâce à certains contacts et conversations : « La chaleur de l'accueil du métropolite de Rhodes, qui a su se faire aimer de tous, la générosité de la réception de nos hôtes orthodoxes étaient des signes non équivoques de leur désir d'un rapprochement au sein de la communauté du Conseil œcuménique ».

Ces derniers mois, la presse ecclésiastique grecque (*An*, *E*, *En*) s'est beaucoup indignée de la publication dans de nombreux journaux de PRÉDICATIONS HEBDOMADAIRES composées et financées par un certain M. Sp. ZODIATIS, protestant grec connu. On n'en est pas resté à la simple indignation. *E*, 1er octobre, publie dans sa chronique la notice suivante : « Le Saint-Synode a reçu le télégramme ci-après que lui envoyait le prédicateur du diocèse de Chalkis, le R. P. Christophoros KALYVAS : « Cité par moi, l'archiprotestant Spyridon Zodiatis a été condamné hier. Archimandrite Chryst. Kalyvas ». La rédaction commente le fait :

« Sentiments de soulagement. La condamnation prononcée par

1. Cfr *SŒPI*, 30 oct., p. 3.

les autorités judiciaires de Chalkis contre le propagandiste protestant bien connu Sp. Zodiatis a été un événement qui a créé des sentiments de soulagement dans les âmes du peuple orthodoxe. Car, de façon sournoise et hypocrite, ce propagandiste, cachant soigneusement sa qualité de protestant, édite dans divers journaux, des articles qui, savamment pénétrés de l'esprit protestant, éloignent leurs lecteurs des véritables conceptions orthodoxes. La preuve *(sic)* que ces articles ont un but de prosélytisme est que pour les faire publier les protestants versent aux journaux des sommes considérables. A cette occasion il est juste de relever la tentative faite par S. Exc. le métropolite de Trikka et Stagai, Mgr DIONYSIOS, pour nformer ses ouailles de la méprise que commettent les journaux qui publient ces articles, et qui pour trente pièces d'argent trahissent la foi orthodoxe et cherchent par des sophismes à justifier leur action. La presse grecque devrait se mettre à la tête de la croisade pour refouler les hétérodoxes dans leurs efforts de prosélytisme et non point adopter et diffuser leurs idées, comme cela est arrivé, hélas ! en certains cas ».

Après une visite de quinze jours en URSS d'une DÉLÉGATION ECCLÉSIASTIQUE LUTHÉRIENNE D'ALLEMAGNE ORIENTALE, l'intendant général Fritz FÜHR a fait aux dirigeants de l'Église évangélique de Berlin-Brandebourg un rapport dont il ressort qu'à l'avenir l'Église évangélique en Allemagne (E. K. D.) intensifiera encore ses contacts avec l'Église orthodoxe russe. Plusieurs évêques de l'E. K. D. faisaient partie de la délégation [1]. Les n° 7, 8 et 9 de *ŽMP* parlent également de visiteurs venus des pays scandinaves et d'Australie.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

La réunion du COMITÉ CENTRAL du Conseil œcuménique des Églises qui s'est tenue du 19 au 28 août dans l'île de RHODES et dont on a déjà parlé ailleurs [2], a traité principalement les SUJETS suivants : 1. Rapports entre le C. O. E. et les Églises orthodoxes ; 2. Intégration du C. O. E. et du C. I. M. (Conseil

1. *Id.*, 2 oct., p. 2.
2. Cfr plus haut, pp. 454-464.

international des Missions) ; 3. Préparatifs à la troisième Assemblée générale du C. O. E. à New Delhi, Inde (18 nov. au 5 déc. 1961) ; 4. Position de la commission Foi et Constitution dans le C. O. E. ; 5. Liberté religieuse ; 6. Formule de base du C. O. E. ; 7. Activités sociales diverses du C. O. E. — Les relations du C. O. E. avec l'Orthodoxie orientale ont été mises spécialement en relief par le rapport du secrétaire général, le Dr. Visser 't Hooft, et les conférences des prof. Dr. E. Schlink (Heidelberg) et C. Constantinidis (Chalki) sur la signification des traditions orientales et occidentales dans le christianisme.

Quant au thème principal de la troisième Assemblée, il sera *Jésus-Christ, Lumière du monde* et comptera trois aspects traités par trois sections : *Unité, Témoignage, Service.*

Le praesidium du C. O. E. compte à nouveau six membres. En effet, le comité central a élu l'archevêque Iakovos, de l'archevêché orthodoxe grec des deux Amériques. L'archevêque luthérien Gunnar Hultgren, de Suède, a été élu au comité exécutif du C. O. E. (formé de douze membres) pour succéder à l'archevêque Ingve Brilioth, décédé en avril.

L'Ecumenical Review d'octobre 1959 débute par un article du professeur Hamilcar Alivisatos intitulé *The Proposed Ecumenical Council and Reunion,* où ce dernier présente, à propos du prochain concile œcuménique, des réflexions sur la notion de concile œcuménique chez les Orthodoxes et la position des protestants vis-à-vis de ces assemblées. Il en déduit certaines implications, parfois un peu personnelles, relatives à un lointain huitième concile et à l'avenir du mouvement unioniste sous ce rapport. Harry R. Boer dans *The Glory of Christ and the Unity of the Church,* montre comment dans *Jo,* 17, 22-23 : « Qu'ils soient un », texte œcuménique par excellence, l'unité est mise en rapport avec le don à l'Église de la gloire (*doxa*) du Christ et cela en vue de l'entreprise missionnaire. Relevons ensuite la seconde partie de l'article de A. F. Carrillo de Albornoz, *Roman Catholicism and Religious Liberty* dont nous avons déjà parlé. A propos du centenaire des missions protestantes au Japon, Enkichi Kan, dans *The Significance of the Centenary in Japan,* se livre à un examen de conscience plutôt sé-

vère. Enfin R. Buick Knox avec *Archbishop Ussher and Richard Baxter* nous donne un exposé très éclairant des positions respectives de l'archevêque anglican Ussher et du presbytérien Baxter en vue de concilier, au milieu du XVIIe siècle, l'épiscopalisme et le presbytérianisme. Il souligne la divergence de ces deux tentatives.

Notons dans l'*Ecumenical Chronicle* le texte de deux RAPPORTS ayant trait à la réunion de Rhodes : le rapport du Comité exécutif et celui du secrétaire général. Ce dernier débute par un éloge de l'Encyclique du patriarcat œcuménique de 1920, dont une nouvelle traduction améliorée est également publiée. Notons aussi le texte de l'accord intervenu entre l'Église copte d'Égypte et l'Église d'Éthiopie normalisant les rapports entre les deux Églises depuis la création du patriarcat d'Éthiopie. Enfin le texte du rapport de la Conférence de Thessalonique sur les changements sociaux rapides.

Le *World Diary* contient une chronique de la SESSION DU COMITÉ CENTRAL A RHODES. A propos de l'avenir de *Faith and Order* on relève qu'il s'agit moins d'une question d'organisation que d'ecclésiologie et le texte poursuit : « Nous sommes parvenus à une période dans le développement du mouvement œcuménique où de nouveau (comme à Toronto en 1950) nous devons définir plus clairement quelle est exactement la fonction du Conseil œcuménique en ce qui concerne l'unité ecclésiastique ». On trouvera les derniers paragraphes de cette chronique reproduits dans l'*Editorial* du présent fascicule d'*Irénikon.*

Dans la Bibliographie, une série d'ouvrages sur les relations raciales, une seconde sur le communisme, enfin un long compte rendu portant sur F. D. Maurice et l'actualité de sa théologie, à propos de la récente édition de ses œuvres : *The Kingdom of Christ* (édité par A. R. Vidler) et les *Theological Essays* (republiés avec une introduction de E. F. Carpenter).

Le 4 octobre, la 8e session des COURS du Centre universitaire d'études œcuméniques à BOSSEY s'est ouverte. Des 40 étudiants, quatre viennent d'Afrique du Sud, et dix de Madagascar, Éthiopie, Cameroun, Hong-Kong, Inde, Ceylan, Japon

et Brésil. On étudiera avant tout le RÔLE DU LAÏC dans la vie de l'Église. Les cours sur l'apostolat des laïcs seront donnés par le pasteur H. R. WEBER, secrétaire exécutif du Département des Laïcs du C. O. E.

Ainsi qu'il fut décidé à Rhodes, la CONSTRUCTION DU NOUVEAU SIÈGE CENTRAL du C. O. E. à Genève pourra commencer en mars 1960. A la prochaine session du comité exécutif seront soumis les plans définitifs d'une CHAPELLE sise au centre des nouveaux bâtiments.

10 novembre 1959.

Notes et documents.

I. L'Ordre bénédictin et l'Unité chrétienne.

Au Congrès des Abbés bénédictins, tenu à Rome du 18 au 25 septembre dernier à l'occasion de l'élection du nouvel Abbé-Primat de l'Ordre, — le Rme Père Dom Benno Gut, ancien Abbé d'Einsiedeln, — une particulière attention fut apportée aux questions d'Unité chrétienne. Mgr Willebrands, secrétaire de la Conférence internationale des œcuménistes catholiques, y fit un rapport qui fut très écouté et applaudi par les cent soixante-dix abbés et prieurs, venus du monde entier. Le R. P. Prieur de Chevetogne exposa également, dans un rapport succinct, que depuis la Lettre *Equidem Verba* (1924) l'Ordre bénédictin avait réalisé pas mal de choses un peu partout, en faveur de l'Unité chrétienne. A la suite de ces rapports on décida la création d'un Conseil destiné à promouvoir les questions touchant l'œcuménisme, dans l'Ordre de Saint-Benoît. Le monastère de Chevetogne a été désigné comme centre international. Dans chaque région, ou pour chaque Congrégation, des monastères ont accepté d'être le centre national ; tous ces centres seront reliés entre eux par le Centre international de Chevetogne qui aura en outre un Secrétariat à Rome. Voici la liste des abbayes et monastères désignés : *Allemagne*, Abbaye de Niederaltaich ; *Amérique du Sud*, Abbaye de Niño-Dios (Argentine)] pour le *Brésil*, Bahia] ; *Angleterre*, Abbaye de Downside ; *Autriche*, Abbaye de Salzbourg ; *Belgique*, Monastère de Chevetogne ; *Espagne*, Abbaye de Samos ; *États-Unis*, Abbaye de St-Procope (pour les Orientaux) et Prieuré de Mount Saviour (pour les protestants) ; *France*, Abbaye de Ligugé ; *Hollande*, Abbaye de Slangenburg ; *Italie*, Abbaye de St-Georges à Venise ; *Proche-Orient*, Abbaye de la Dormition à Jérusalem ; *Scandinavie*, Abbaye de Clervaux ; *Suisse*, Abbaye d'Einsiedeln. Le nouvel Abbé-Primat eut le plaisir d'annoncer cette nouvelle au Saint-Père, lors de la visite que Jean XXIII rendit aux Abbés réunis au Collège Saint-Anselme, à l'issue du Congrès.

II. Réactions suédoises à l'annonce du Concile.

A la lecture des articles parus dans la presse suédoise à l'annonce du Concile, on est frappé par le fait qu'appréciations favorables et appréciations défavorables se contrebalancent.

I. Appréciations défavorables :

Du *Göteborgs Veckotidning*, hebdomadaire, février 1959 : « Les nouveaux bruits venant de Rome signifient-ils un changement d'attitude vis-à-vis de la partie non catholique de la chrétienté ? Rien ne l'indique. L'Église catholique se considère toujours comme étant la seule à assurer le salut. Sur ce point elle ne changera certainement pas. Le protestantisme sous toutes ses formes demeure la grande hérésie ».

Le *Svenska Dagbladet*, grand quotidien conservateur, déclarait au début de février : « On ne voit pas clairement ce qui se cache derrière l'intention manifestée de donner au concile un caractère œcuménique. Suivant la conception catholique toujours solidement maintenue, aucune autre Église ne peut être reconnue, toutes autres étant considérées comme dissidentes ».

Aussi déclare-t-on que « le concile intéressera surtout les Orthodoxes ; spécialement du côté grec orthodoxe l'attention peut être grande ; aussi suppose-t-on que c'est vers ceux-ci que se fera en premier lieu le geste œcuménique ». Par contre il y a ici des difficultés d'ordre politique. « La plupart des représentants orthodoxes se trouvant derrière le rideau de fer, il n'est nullement certain que les autorités des pays communistes leur donneront la liberté de s'engager à l'Ouest dans des activités œcuméniques ».

II. Appréciations favorables :

Dans le *Göteborgs Handels och Sjöfartstidning*, vers le milieu de février 1959, l'évêque protestant Bo Giertz écrivait : « L'annonce d'un concile œcuménique est un événement de première importance. Cette décision pourrait marquer une étape dans l'histoire de l'Église. Jusqu'à présent Rome s'est tenue à l'écart des efforts œcuméniques : au congrès œcuménique de Stockholm en 1925, l'Église catholique n'était pas représentée (...) Simaintenant Rome tend la main pour une collaboration œcuménique, de nouvelles possibilités s'ouvrent, quoi qu'il soit trop tôt pour se prononcer sur ce que cela signifiera en pratique. (...) Dans son discours du dimanche soir comportant l'annonce du concile, le pape

a parlé de la possibilité de ramener à l'Église catholique romaine les Églises séparées. Par séparées on entend en général l'Église grecque orthodoxe ainsi que les autres Églises orientales, mais le pape Jean XXIII aurait, dit-on, eu également en vue les Églises protestantes ».

* * *

Tandis qu'en avril 1959, l'*Uppsala Nya Tidning* écrivait que le concile était un événement d'importance mondiale, la revue *Kyrklig Förnyelse* des milieux « Haute Église », voyait dans l'initiative pontificale une réponse à la prière des chrétiens : « La décision du Pape est un événement ecclésial de la plus grande portée. Elle semble être le commencement de l'exaucement des prières de nombreux chrétiens. La plus haute autorité romaine paraît abandonner son attitude officielle, qui était de se tenir à l'écart de l'œcuménisme. Manifestement, l'intérêt de Jean XXIII embrasse non seulement les Églises orientales, mais aussi l'Église anglicane et — au moins pour certaines personnes privées — les membres des diverses dénominations évangéliques. Si l'on met en question une participation officielle à un concile présidé par Rome, ce serait, par exemple, pour l'Église de Suède une impossibilité. Il faut cependant avouer que cette impossibilité ne dépend pas uniquement du Pape mais tout autant de l'autre partie. De toute façon, l'initiative papale ouvre sur l'avenir œcuménique des horizons plus larges que ceux que nous avons connus jusqu'ici. Tout œcuménisme sans Rome aura toujours les ailes coupées ».

Le journal *Ny Tid*, déclarait en février 1959 : « Sans doute, personne ne croit que la chrétienté puisse être réunie par cette entreprise pas plus que les Églises protestantes puissent être conquises par l'Église. Cependant il peut être significatif que l'Église catholique cherche des contacts en dehors du cercle de sa propre gloire ».

Un lecteur de l'hebdomadaire illustré *Se* écrivait :

« Ces jours-ci les efforts chrétiens vers l'unité ont reçu un message d'importance historique. Le Pape convoque un concile, où, sans idées préconçues, on cherchera les possibilités de rétablir l'unité religieuse. Les chrétiens de toutes les confessions auront la possibilité de revenir à l'Église-Mère et ainsi seraient cicatrisées les plaies du Corps du Christ provoquées par toutes les absurdes

séparations. Pour nous, en Suède, ce pourrait bien être un grand avantage de nous insérer dans la profondeur et la richesse de pensée et de culture de la communauté universelle au lieu de continuer à cultiver notre pensée provinciale. Il ne doit pas être difficile de revenir à l'Église de nos pères car l'Église catholique a régné dans notre pays durant 400 ans. Nous avons ainsi un héritage religieux fort riche et qui nous oblige ; tous les mouvements chrétiens ont pris leurs racines dans le catholicisme. Puissent tous les chrétiens de Suède prier pour que l'unité devienne maintenant une réalité ».

III. Vers un climat nouveau ?

Le *Svensk Kyrkotidning*, organe corporatif des pasteurs de l'Église suédoise écrivait le 26 février 1959 : « C'est à bon droit que l'attention générale a été éveillée par l'annonce faite par le Pape de son intention de convoquer un concile œcuménique non pas seulement pour soutenir les chrétiens « authentiques » mais aussi pour inviter les diverses Églises qui, par le monde, recherchent l'unité ; et cela évidemment sous la présidence de la célèbre tiare à trois étages ».

Le 2 avril, le même organe concluait : « Il faut donc être prudent lorsque, de l'annonce d'un concile œcuménique prochain, on croit pouvoir tirer des conclusions optimistes sur une attitude nouvelle de Rome vis-à-vis du monde protestant. Pourtant, cela mis à part, on rapporte de divers côtés des conversations concrètes entamées entre catholiques et protestants. Un exemple de contacts de ce genre — il est typique de constater qu'il émane de l'activité œcuménique exercée par les Ordres religieux — nous est donné par l'invitation faite par la Conférence bénédictine [1] de ce Carême à un théologien évangélique de participer par un rapport aux travaux de la Conférence. Le Dr. Peter Vogelsanger de Zurich, donna d'abord une vue d'ensemble du mouvement œcuménique en terrain évangélique. Toute manifestation d'intérêt de Rome pour les questions œcuméniques est saluée avec satisfaction dans le monde protestant. Cependant, il faut se garder d'un faux irénisme qui ne peut qu'obscurcir les idées. Une conversation n'est possible que basée sur une complète sincérité et une volonté de compréhension. Trois points sont particulièrement importants : a) Déterminer ce que nous avons de commun dans la foi et travailler à approfondir ces points ; b) bien saisir en quoi les différences entre pro-

1. Il s'agit de la Conférence de la Presse qui eut lieu en l'Abbaye de Maria-Laach.

testants et catholiques ne sont qu'apparentes ; c) chercher enfin à mettre au clair en quoi consistent les vraies différences.

» Ainsi considérée, l'initiative pontificale semble favoriser de manière heureuse l'évolution des rapports entre protestants et catholiques ; cet effort de compréhension peut permettre de surmonter un certain nombre de faux problèmes, comme en témoignent les affirmations de Falu-Kuriren.

» Peut-être faut-il dire ici que le dogme de l'infaillibilité ne signifie pas que le Pape lui-même ne puisse se tromper. Il est infaillible « ex cathedra » c'est-à-dire qu'au moment même où il exerce sa plus haute fonction, il est rempli d'une inspiration divine; en d'autres mots, sa décision est infaillible quand il se prononce officiellement *ex officio* sur quelque question. Pie IX disait de lui-même : « Moi, Mastai Feretti, pauvre pécheur, je crois que le Pape Pie IX est infaillible ». Pour nous, simples mortels, il ne nous est pas aussi facile de faire la distinction. Pour des millions de chrétiens, le pape apparaît (après le concile du Vatican) comme celui qui en toutes choses est infaillible ».

* * *

En bref, si ces appréciations témoignent d'une gêne en face de l'Église catholique se considérant comme l'unique Église de Jésus-Christ et d'une difficulté à comprendre son intransigeance dans sa conception de l'unité, elles témoignent d'un souhait de collaboration et de compréhension œcuménique qu'on ne pourrait trop souligner.

* * *

Il faut avouer que la tradition évangélique accuse malgré tout, déjà dans les documents officiels de la Réforme, des ruptures d'avec les dogmes fondamentaux du catholicisme romain, ruptures qui semblent devoir exclure à jamais une entente possible, sans parler du chœur bariolé des théologies soi-disant évangéliques dans le protestantisme actuel qui sont tout autant inconciliables avec l'enseignement fondamental des Églises de la Réforme qu'avec les dogmes romains.

Nos complexes de supériorité protestante nous font souffrir, dans une certaine mesure, d'une sorte de « narcissisme confessionnel » qui nous fait nous complaire dans une image flatteuse de nous-mêmes, sans nous soucier de ce que ceux qui refusent de nous reconnaître, agissent ainsi parce qu'ils nous voient autres... et parfois non sans raison.

Dr. HAERBERGER.

III. Catholicisme et Orthodoxie

Nous extrayons de la *Revue du lycéen orthodoxe* (1959, nº 6, bulletin polycopié) les lignes suivantes signées de Wladimir Vodoff, et qui nous ont paru remarquables par leur valeur œcuménique et l'objectivité irénique de leur ton. Elles font écho à ce que, de nombreuses fois déjà, nous avons eu l'occasion de dire nous-mêmes du monde orthodoxe russe répandu au milieu de nous depuis tant d'années déjà.

« Qu'est-ce que le catholicisme pour un Orthodoxe ? Cette question a droit à une réponse différente suivant le pays où se trouve l'orthodoxe. N'oublions pas que la majorité des Orthodoxes se trouve au-delà du Rideau de fer. Examinons uniquement notre cas, celui des orthodoxes, de quelque origine nationale qu'ils soient, résidant dans un pays dont la majorité de la population chrétienne est catholique. Nous sommes entourés de catholiques, nous avons des amis parmi eux. Le catholicisme ne saurait être pour nous une *inconnue*, comme pour un Russe orthodoxe vivant en U. R. S. S., ou un objet *étranger* comme pour un Grec, citoyen d'un pays orthodoxe.

Ne saurait être une inconnue ? Ne l'est-elle pas dans bien des cas? Je connais pas mal d'Orthodoxes qui, dès qu'il s'agit de quelque chose de catholique, se réfugient — par paresse, bien entendu — dans une belle pureté orthodoxe pour ignorer tout ce qui touche au catholicisme. Combien entend-on de « on dit », de « il paraît que » de la bouche d'Orthodoxes vieux et jeunes, dès qu'il s'agit de l'Église catholique. Or, nous avons des leçons à prendre chez nos frères romains : en restant uniquement sur le plan spirituel je ne citerai que la communion fréquente, pratique courante dans l'Église catholique et qui se heurte chez nous encore à bien des difficultés...

Apprendre à connaître le catholicisme. Rien de plus facile pour nous que d'entrer en contact, sur le plan religieux, avec tel ami avec lequel nous sommes en contact sur tellement d'autres points, d'autant plus que parmi les jeunes catholiques, les étudiants notamment, est en train, je crois, de disparaître ce prosélytisme agressif qui a malheureusement jusqu'à maintenant rendu si difficiles les rapports avec les catholiques.

Le catholicisme non seulement ne doit pas être pour nous une inconnue, mais ne doit pas être davantage *un corps étranger*. Les difficultés, les crises, aux conséquences heureuses et malheureuses

que traverse le catholicisme français (Retour aux sources, question de l'école, prêtres ouvriers etc.) peuvent-elles, même si elles ne sont pas ignorées de nous, ne nous intéresser qu'à titre instructif ? Je ne crois pas. Les liens qui sont restés entre le catholicisme et nous font que nous ne pouvons assister en spectateurs à la vie du catholicisme, d'autant plus qu'elle se déroule à nos portes et qu'elle touche des personnes que nous cotoyons tous les jours, que nous aimons parfois.

Il nous faut donc *vivre*, jusqu'à une certaine mesure, *la vie de l'Église catholique*, mais la vivre en Orthodoxes. Nous devons apporter à nos frères catholiques la lumière de l'Orthodoxie non pas pour aboutir, je crois, à des conversions massives, mais pour aider l'Église catholique à trouver la solution de ses problèmes dans la voie orthodoxe. Prenons un exemple précis : le « Retour aux sources », ne découle-t-il pas dans une grande mesure des rencontres entre théologiens catholiques et orthodoxes ?

Et les prêtres-ouvriers ? La dernière solution proposée par Rome (création d'instituts mi-ecclésiastiques, mi-laïques) appelle les laïcs à un apostolat dont ils ont été depuis longtemps exclus. Or, ne retrouvons-nous pas l'apostolat laïque chez les orthodoxes avec les « confréries » sur les confins russo-polonais du XVIe au XXe s., les organisations actuelles en Grèce, et pour ne pas la nommer... l'A. C. E. R. ?

Connaître et *aider* le catholicisme n'est-ce pas démesurément présomptueux pour nous qui connaissons souvent mal notre religion, et une religion qui se débat dans de très graves difficultés ? Non assurément, car le chrétien doit donner de son indigence, comme la veuve dans le temple (*Luc* XXVI, 1-4). Et c'est en donnant que nous transformerons en richesse ce qui n'est qu'indigence, à condition de suivre là, comme en toute chose, les deux voies du chrétien orthodoxe, celles de l'Amour et du Témoignage de la Vraie Foi, témoignage qui implique, bien entendu avant tout, une connaissance de cette Foi».

IV. Une belle figure de l'Orthodoxie contemporaine : le métropolite Irénée de Cassandrie († 1945)

Un de nos confrères ayant traversé récemment la péninsule de Chalcidique dont une des pointes forme le Mont Athos, a été frappé du souvenir qu'on y a conservé du métropolite Irénée de Cassan-

drie, décédé à Polygyros en 1945. Nous devons à M. Panagiotis Stamos, ancien secrétaire de la métropole de Cassandrie et résidant aujourd'hui en cette région, la notice qui suit relative à cette digne figure de l'Église orthodoxe, qui a exercé, par son rayonnement spirituel, une grande influence dans les milieux du Patriarcat de Constantinople durant la première moitié de ce siècle.

« Le vénérable métropolite de Cassandrie, Irénée, qui reçut au baptême le nom d'Emmanuel, naquit dans l'île de Halki près de Constantinople, le 25 novembre 1864. A peine âgé de neuf ans, il entra à Halki dans l'ermitage d'un anachorète, le Père Arsène, d'où il allait suivre les cours de l'École théologique de Halki, où le Père Arsène était lui-même confesseur. Il sortit de l'École en juin 1890, ayant joui pendant tout son séjour, en raison de son application et surtout de la sainteté de sa vie, de l'affection et de l'estime des professeurs et notamment du recteur, l'archimandrite Grégoire. Sorti de l'École comme diacre, il fut nommé prédicateur de l'École commerciale de Halki, puis prédicateur et assesseur du vieux métropolite de Xanthi, Denys, tout en exerçant en même temps les fonctions de professeur de grec et de religion au gymnase de cette ville. Un an après, il fut, par une décision unanime du Conseil de l'École théologique de Halki, envoyé pour compléter ses études à l'Académie de théologie de Kiev que fréquentaient alors également le futur archevêque d'Athènes, Chrysostome et le futur patriarche de Roumanie, Nicodème. Le P. Irénée se distingua par son application, sa conduite et sa vertu. Le Recteur de l'Académie, l'archimandrite Sylvestre qui fut, comme on le sait, l'auteur d'œuvres dogmatiques remarquables, l'aimait beaucoup ; chaque dimanche il se plaisait à célébrer la messe avec lui dans la chapelle de l'Académie. On a rappelé que chaque année, le jour de sa fête patronale, le 2 janvier, à la Saint-Sylvestre, le Recteur descendait avec son diacre Irénée dans les grottes sous le Dniéper, où se trouvent les reliques de saints russes, pour y célébrer la sainte liturgie.

Récompensé de la meilleure mention de l'Académie théologique de Kiev en juin 1895, il quitta la ville sainte des Russes, bien qu'il eût été sollicité d'y rester en qualité de professeur. Il revint à Halki où il fut nommé professeur d'histoire ecclésiastique, d'homilétique, de théologie, de russe et de slavon, disciplines qu'il enseigna avec succès. Jusqu'en 1903 il y exerça une influence considérable en raison de sa vie ascétique. C'est à cette époque qu'il fut nommé, à son insu, métropolite de Ménélique. Se référant

à la doctrine des saints Pères et surtout à celle de saint Jean Chrysostome et de saint Grégoire le Théologien, qui insistent sur la responsabilité des prélats, il préféra demeurer dans ses fonctions à l'École de théologie et préparer ainsi des pasteurs plutôt que de paître lui-même un troupeau. Il refusa le sacre. Finalement, faisant droit aux injonctions assidues de son père spirituel, le grand patriarche œcuménique Joachim III, il accepta sa nouvelle fonction en fils obéissant et fut sacré par lui le 23 octobre 1903, dans la chapelle de l'École de Halki. Ayant gagné son diocèse de Ménélique qui, situé sur les confins de la Bulgarie, de la Turquie et de la Macédoine, formait une voie de pénétration pour les Comitadjis en Macédoine — pour la plupart de langue bulgare et en état de schisme par rapport au patriarcat — il s'imposa par son intelligence, ses qualités et surtout par sa vertu, aussi bien à ses concitoyens qu'aux étrangers, coreligionnaires ou non. A l'imitation de saint Jean Chrysostome qui, archevêque de Constantinople, permettait à des Goths de célébrer la sainte Messe dans leur langue, l'évêque grec de Ménélique permettait à des bulgarophones appartenant à l'Église grecque de célébrer en slavon et s'entretenait avec eux dans leur langue quand il allait leur rendre visite. Cette attitude chrétienne, l'élevant au-dessus des passions nationales, augmenta le nombre des fidèles de son diocèse et ramena plusieurs schismatiques à la grande Église. Il gagna aussi de la sorte le respect des cruels Comitadjis : Sandansky, chef des Comitadjis autonomistes, lui rendit visite en sollicitant sa bénédiction et en le remerciant de ce que, à son intervention, dix Comitadjis avaient été libérés des prisons de Ménélique. Au cours de la même visite, Sandansky tenta de le convaincre d'accepter le schisme et de travailler à la prépondérance des Bulgares en Macédoine. Il essuya un refus inébranlable de ce prélat qui préférait la mort au parjure. Son attitude lui valut d'ailleurs d'être l'objet de deux attentats de la part des éléments bulgares intransigeants.

Il fonda à Ménélique plusieurs églises et écoles et sauva l'héroïque village grec de Startchovo de l'incendie qu'avaient allumé les Comitadjis.

Après avoir ainsi déployé pendant trois ans une activité apostolique à la fois si chrétienne et si nationale, il fut rappelé à Halki pour assurer le rectorat de son École théologique. Il y demeura jusqu'en septembre 1907, date à laquelle il fut élu métropolite de Cassandrie de Chalcidique.

Il gouvernera cette éparchie pendant trente-huit ans, jusqu'à

sa mort le 16 octobre 1945, se rendant à la fois agréable à Dieu et à une population troublée par divers changements politiques et sociaux. Au bilan de ses réalisations, figurent trente écoles magnifiques et de nombreuses églises créées avec le concours de la population et sans aucune subvention du gouvernement; notre histoire ecclésiastique contemporaine mettra son nom à côté de celui du célèbre missionnaire Cosmas l'Étolien, qui fit construire deux cents écoles en Épire du Nord. Irénée fonda encore au couvent médiéval de Sainte-Anastasie une école ecclésiastique de sept classes pour l'instruction du clergé paroissial de Macédoine ; outre le superbe édifice qu'il fit construire, il délivra le couvent de dettes qui s'élevaient à 25.000 livres turques. Cette école est aujourd'hui subventionnée par le couvent dont les élèves sont pensionnaires.

A l'exemple de Théodoret de Cyr, il s'occupa aussi de travaux d'utilité publique; il dota Polygyros, siège de sa métropole, d'un palais de justice, d'une cuisine publique, de bains, d'une clinique et d'un hôpital. Ailleurs il fit construire des viaducs et, par des travaux d'assèchement, délivra de la malaria des régions étendues et rendit à la culture de nombreux terrains. Au cours de ses visites à la Montagne Sainte de l'Athos, en qualité d'exarque du Patriarcat, visites pendant lesquelles il passait seize ou dix-huit heures dans les églises à prier Dieu, il arrangea plusieurs affaires et rédigea en 1910 les Statuts généraux de la Sainte Montagne, qui, confirmés par l'État grec, fixent toujours les relations entre monastères.

Il développa les prédications et envoya dans les campagnes des prédicateurs itinérants ; lui-même prêchait aussi lors de ses tournées pastorales qu'il faisait à cheval. Son infatigable activité lui valut un respect sans borne de la part de ses ouailles, comme de la part des Turcs, Bulgares et Allemands qui passèrent par la Chalcidique, ce qui évita au pays nombre d'incendies et de massacres. A quatre reprises il sauva la capitale de la Chalcidique, Polygyros. La grande vénération que tous avaient pour sa personne tenait à ses hautes qualités morales, car c'était un homme d'une grande vertu. Il avait une foi très vive en Dieu et attribuait tout à la Providence du Père céleste qui agit par amour pour ses enfants. Il était humble ; c'est l'humilité, vertu qui selon saint Augustin est le commencement et la fin de la vie chrétienne, qui le retint d'accepter le siège patriarcal lorsqu'il lui avait été proposé pour succéder à Joachim III, ou celui de l'archiépiscopat de Chypre ou de quelque autre diocèse plus important que celui de Cassandrie. Il pensait en effet, fidèle à la doctrine de l'Église antique dont saint Cyprien se fait l'inter-

prète dans sa sixième lettre à Étienne « que ce serait là un adultère », car il voulait rester fidèle à sa première Église. L'argent le laissait indifférent et jamais il n'accepta aucune prébende, se contentant de ses émoluments d'archevêque. Il était sans rancune et plein de charité envers tout le monde. Tout athées qu'ils fussent, il cachait les communistes traqués par les Allemands pour les soustraire à l'exécution et pourtant ces derniers l'insultaient sans ménagement et résolurent de prendre des mesures contre lui : on pense qu'ils voulurent s'emparer de lui dans la montagne. Il dut son salut à un départ précipité pour Salonique enfin occupée par l'armée anglaise. De là il soumit au consulat anglais un mémoire sur les méfaits des EAM-ELAS en Chalcidique, mémoire que le gouvernement Churchill publia le 1er mars 1945. Son emprisonnement, un an auparavant, par les Bulgares lui donna la même joie que celle qu'il avait éprouvée quand, en 1909, les Turcs avaient tenté de l'assassiner : la joie de souffrir pour le Christ. Après sa libération il s'efforça de soustraire au châtiment les soldats qui l'avaient arrêté.

Il maintenait sévèrement les prescriptions de la Sainte Montagne et lui même vivait comme un vrai moine, menant la vie ascétique avec jeûne complet aux premiers jours du Grand Carême en son évêché, où l'on ne voyait aucune trace de faste ni de luxe. Il puisa dans la vie monastique une grande sympathie pour la fraternité *Zoï* d'Athènes, qui est à la tête du mouvement religieux et missionnaire en Grèce. Pourtant, dans son conservatisme et sa vie ascétique, aucune manifestation d'un fanatisme quelconque. Pour l'Église catholique occidentale il avait une admiration profonde spécialement à cause de ses nombreux ordres constitués par des religieux érudits et zélés auxquels elle doit sa grandeur et la civilisation chrétienne. Il s'affligeait beaucoup du schisme qu'il attribuait à des causes étrangères à l'humilité chrétienne. C'est pour cela qu'il souhaitait ardemment l'union de toutes les Églises et priait Dieu régulièrement dans ce but.

Après la dernière guerre il souhaita vivement visiter Rome et le Vatican, descendre dans les Catacombes et vénérer les lieux où gisent les martyrs de l'Église une, sainte, catholique et apostolique. La mort l'en empêcha, il mourut le 16 octobre 1945 à l'âge de quatre-vingt-un ans, après quarante-deux ans de dignité épiscopale et soixante-douze ans passés au service de l'Église militante avant d'entrer dans les rangs de l'Église triomphante.

Telle fut en résumé la vie d'un archevêque de l'Église orthodoxe

orientale qui fut le professeur de la presque totalité des prélats contemporains du Patriarcat œcuménique, parmi lesquels il nous faut mentionner feu l'archevêque d'Athènes Chrysostome et le patriarche œcuménique actuel Athénagoras qui tous deux, dans leurs lettres aussi bien que de vive voix, le saluaient du titre de « Vénérable Maître ».

Panagiotis G. Stamos.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert. (Coll. Travaux de l'Institut catholique de Paris, 4). Paris, Bloud et Gay, s. d. ; in-8, 580 p.

Voici un hommage posthume aux grands mérites acquis dans le monde des biblistes par M. A. Robert. Un très grand nombre d'éminents exégètes, appartenant à des écoles et des tendances très diverses, y ont collaboré : citons p. ex. les noms de Albright, Coppens, Descamps, Eissfeldt, Lyonnet, Noth, Ringgren, Rowley, Tournay. Plusieurs orientalistes, patrologues et liturgistes ont aussi apporté leur contribution à ces *Mélanges*. — Il serait trop long de dresser une liste des articles (il y en a 31 sur l'A. T., 26 sur le N. T.). Contentons-nous d'en signaler quelques-uns. En distinguant les différentes couches du récit de Juges, 18, C. Hauret nous donne une interprétation intéressante des vv. 30-31 (*Aux origines du sacerdoce danite)*. R. Largement étudie *Le thème de l'arche dans les traditions suméro-sémitiques* : le rapprochement entre l'arche de Noé et le temple est très probable, quoique hypothétique. Dans *Le caractère du temple salomonien*, H. Vincent tâche de détruire la thèse selon laquelle le temple n'aurait été que la chapelle domestique du palais. E. Drioton reprend la question des relations entre la *Sagesse d'Aménémopé* et le *Livre des Proverbes :* grâce à un examen stylistique minutieux, il montre que l'œuvre égyptienne est une traduction d'un original hébreu ou araméen, « où le Livre des Proverbes, en l'expurgeant de ce que le judaïsme orthodoxe considérait comme des scories, a trouvé son bien ». Sous le titre *La « forme » des Béatitudes jusqu'à Jésus*, A. George montre le caractère traditionnel et surtout la nouveauté de l'enseignement de Jésus (jusque dans la forme) comparé à celui de l'A. T., surtout de certains passages des psaumes et des livres sapientiaux. Relevons aussi les articles de Nötscher, Vermès, van der Ploeg, Delcor, qui nous parlent de certains problèmes relatifs à Qumran. — L'ouvrage débute par une biographie de M. A. Robert et une bibliographie de ses publications (y comprises celles encore à paraître) dues à M. J. Trinquet. D. M. V. d. H.

E. Balla. — Die Botschaft der Propheten. Herausgegeben von G. Fohrer. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1958 ; in-8, VI-484 p.

Voici une œuvre posthume. L'éditeur, G. Fohrer, précise que c'est le travail de toute une vie, auquel il a lui-même ajouté le dernier chapitre sur les prophètes écrivains post-exiliques (s'inspirant d'ailleurs des notes de l'A.), et qu'il a revu en entier en vue de la publication, sans vouloir toucher aux idées mêmes. — L'ouvrage débute par un chapitre sur ce que l'A. appelle la religion monolâtrique du temps de Moïse. Ensuite il donne le message des prophètes : traduction des textes les plus importants, remis dans leur ambiance historique (c'est pour cette raison que les deux chapitres traitant de Jérémie ne se suivent même pas) et commentés brièvement. Quelques études d'ensemble sont consacrées aux plus anciens prophètes : le début du prophétisme, les antiques voyants d'Israël, les anciens prophètes cultuels, les premiers *Einzelpropheten* (sous ce titre l'A. comprend entre autres Saül, Nathan, Abraham, Moïse, Aaron, Samuel, Gad). Un chapitre traite d'Élie et Élisée. Des chapitres entiers sont consacrés à chacun des prophètes écrivains. — A l'occasion, l'A. indique la relation du message prophétique avec le N. T. Tout en ne voulant pas préjuger de la valeur des traductions en général, faisons remarquer que quelques-unes nous semblent un peu libres : ainsi « Jérusalem » a été traduit quelquefois par « filles de Sion ». D. M. V. d. H.

W. Rudolph. — Jeremia. (Handbuch zum Alten Testament, Erste Reihe, 12). Tubingue, Mohr, 2e éd. 1958 ; in-8, XXIV-302 p., DM 26.

L'A., qui s'est déjà signalé par son excellente étude sur les livres des Chroniques (cfr *Irénikon* XXXI (1958), p. 110), nous donne ici une seconde édition de son ouvrage sur Jérémie qui a paru pour la première fois en 1947. Dans cette nouvelle édition, il s'est efforcé de mettre à contribution la littérature la plus récente. Ainsi il a tenu compte des nouvelles pièces de la Chronique néo-babylonienne (Wiseman-Chronik), qui l'ont amené à changer, sur quelques points, la présentation des événements historiques du temps de Jérémie, par ex. la date de la chute de Jérusalem (p. V). — Relevons quelques points du commentaire. L'A. reconnaît l'authenticité de 8, 19 (contre Duhm, Cornill et d'autres). 9, 23 est traduit : « ...qu'il me reconnaisse, *que* c'est moi, Yahvé, qui exerce miséricorde... » (Nombre d'exégètes traduisent *car*). Le récit de la ceinture cachée au bord de l'eau est considéré comme une vision symbolique (13, 1-11). 16, 19-21 est rejeté comme une glose (d'accord avec beaucoup d'exégètes), mais aussi « en Égypte ». Quant aux divergences entre le texte massorète et celui des Septante, chaque cas est jugé séparément. — Le commentaire est précédé d'une introduction traitant de la vie de Jérémie, son action prophétique, sa théologie, le livre de Jérémie (sources, composition, texte), littérature.
D. M. V. d. H.

Gerhard von Rad. — Theologie des Alten Testaments. I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels. (Coll. Einführung in die evangelische Theologie, 1). Munich, Chr. Kaiser Verlag, 2e éd. 1957 ; in-8, 476 p., DM 21.

— **Gesammelte Studien zum Alten Testament.** (Coll. Theologische Bücherei. Altes Testament, 8). Ibid., 1958 ; in-8, 312 p., DM 21.

G. v. R. nous offre ici une théologie biblique d'un caractère assez nouveau, ayant pour objet le témoignage qu'Israël nous donne lui-même

de son Dieu. Or, Israël n'a pas exposé un système théologique, mais témoigné de l'intervention de Dieu dans son histoire. L'A. recherche le sens qu'Israël a donné, aux différentes époques de son histoire, à l'évolution de ses relations avec Dieu. — Ce 1er volume examine le témoignage d'Israël dans les traditions historiques, telles qu'on les trouve dans la forme définitive de quelques grands ensembles littéraires : l'A. parle ainsi de la théologie de l'hexateuque, de l'histoire deutéronomiste (livres de Samuel et des Rois) et de celle des livres des Chroniques. Il a toutefois cru opportun de faire précéder cet exposé d'une étude historique sur l'évolution antérieure de la foi yahviste et des institutions sacrées d'Israël. L'A. groupe la théologie des traditions historiques autour de deux pôles : l'alliance du Sinaï et l'alliance davidique. La distinction entre la théologie de l'hexateuque qui comprend aussi le Deutéronome, et celle de l'historien deutéronomiste oblige naturellement l'A. à se répéter quelquefois. — La dernière partie de l'ouvrage traite de la réponse d'Israël à son Dieu, telle qu'on la trouve dans les psaumes et les livres sapientiaux. On pourrait objecter naturellement que ces écrits reflètent aussi le message des prophètes. C'est là une difficulté réelle du plan adopté par l'A. ; mais il est toujours difficile de faire entrer une chose aussi vivante que l'« Histoire du Salut » dans un plan quel qu'il soit. L'A. a consciemment exclu les prophètes de ce 1er volume, parce que leur message reflète de tout autres vues théologiques que les livres historiques. Cette théologie fera l'objet du 2e volume. Malgré les quelques réserves formulées plus haut, la méthode de cet ouvrage nous semble excellente. Jointe à la grande érudition de l'A., elle fait de cette publication une théologie biblique de première valeur.

C'est au pasteur H. J. Boecker que nous devons l'initiative de réunir en un seul volume plusieurs publications de G. v. Rad. Dans l'avant-propos l'A. s'excuse de ce que beaucoup de ses publications ont été dépassées par les résultats des recherches ultérieures. Cela vaut surtout pour son étude intitulée *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* parue en 1938 et qu'il faut lire dorénavant, selon l'A., tenant compte de la *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* de M. Noth. Une mise au point de ces études aurait été trop considérable et l'A. y a renoncé. — Plusieurs sujets ont été traités de nouveau par l'A. dans sa théologie de l'A. T., comme par ex. la théologie de l'histoire chez le deutéronomiste (rappelons que la seconde édition de cette étude a été recensée dans *Irénikon*, 29 (1956) p. 92 sv.), la foi vétéro-testamentaire à la création, etc. On trouvera encore dans cette collection des essais sur plusieurs thèmes bibliques : « Terre promise », « repos », « la justification par la foi » (exégèse de *Gen.* 15, 6), « justice et vie » dans la langue cultuelle des psaumes, « la ville sur la montagne » (*Is.* 2, 1-4 ; 60 et *Aggée* 2, 6-9), de même que des recherches sur le caractère « lévitique » du livre des Chroniques, sur les relations entre *Job* 38 et l'antique sagesse égyptienne, sur l'histoire de Joseph (l'A. y montre comment cette histoire appartient au genre de l'ancienne sagesse) et sur la « préhistoire du genre » de *I Cor.* 13, 4-7. — Cette publication a le mérite de réunir en un seul volume des études qui ne sont plus accessibles autre part.

D. M. V. d. H.

Stanley Brice Frost. — Old Testament Apocalyptic. Its Origin and Growth. Londres, Epworth Press, 1952 ; in-8, XIV-270 p., 22/6.

C'est malheureusement avec beaucoup de retard qu'*Irénikon* rend compte de ce livre important qui n'embrasse pas seulement l'apocalyptique de l'A. T. au sens strict, mais étend son enquête à des ouvrages extra-canoniques, les livres d'Hénoch : 1, 3, 4 et : 5 et 2. Tout en tenant compte des résultats acquis par la *religionsgeschichtliche Schule* et spécialement par les travaux de Gunkel, Gressmann et surtout Mowinckel, M. S. B. F. s'efforce de la dépasser en montrant que non seulement l'eschatologie, mais la perspective particulière de l'apocalyptique est un bien propre de la pensée religieuse hébraïque dont l'origine se situe à l'époque de l'exil, à un moment où l'eschatologie qui remontait déjà à l'époque des rois, s'exprime dans une terminologie mythologique. A cet égard le chapitre qu'il consacre à l'eschatologie et au mythe comme composante de l'apocalyptique est important, le mythe étant une forme de pensée poétique pour exprimer une expérience véritable. Mais c'est dans le chapitre de conclusions consacré à la contribution propre de l'apocalyptique à la théologie chrétienne de l'A. T. et même à la théologie chrétienne en général que l'on trouve les observations les plus pertinentes : démythologiser l'apocalyptique, que ce soit de l'A. T. ou du Nouveau, c'est la vider de sa substance, c'est lui faire perdre son message eschatologique. Or l'apocalyptique est une eschatologie mythologisée dont le mythe n'est qu'un vêtement, mais un vêtement nécessaire. D. E. L.

E. Earle Ellis. — Paul's Use of the Old Testament. Édimbourg, Oliver and Boyd, 1957 ; in-8, XII-204 p., 21 /–

La relation entre saint Paul et l'A. T. est encore, sous bien des aspects, une question très débattue. L'A. reprend ce problème. Sa recherche s'étend à toutes les épîtres pauliniennes, excepté l'épître aux Hébreux. La question de l'authenticité des épîtres pastorales (celle qui est encore la plus discutée de nos jours) est examinée en quelques pages : l'A. se prononce plutôt en faveur de leur origine paulinienne ; ici, comme partout dans cet ouvrage, l'A. cherche surtout à éclaircir le problème et reste très discret dans son jugement final. Après les questions d'introduction (histoire du problème depuis la Réforme et authenticité des lettres pastorales), l'A. examine l'origine textuelle des citations de l'A. T. ; il discute la théorie de Kahle, selon laquelle la Bible grecque ne peut pas être expliquée sur la base d'un archétype ; il se montre assez critique envers cette théorie. Mais ce qui intéresse l'A. en premier lieu, ce ne sont pas les questions textuelles, c'est l'idéologie sous-jacente. Il nous indique les points où saint Paul rejoint l'exégèse rabbinique et où il s'en éloigne : ainsi apparaît l'originalité de saint Paul par rapport aux rabbins, nonobstant l'emploi de techniques analogues. L'ouvrage montre ensuite l'affinité des citations bibliques de saint Paul avec celles des autres auteurs du N. T. L'originalité de Paul apparaît enfin encore plus clairement dans certaines doctrines (foi et œuvres, Juifs et Gentils, etc.), de même que dans la typologie paulinienne et dans son interprétation de la Nouvelle Alliance. — C'est un travail minutieux qui ne manquera pas d'intéresser les exégètes, même s'il n'apporte pas grand-chose de neuf. Les thèses de l'A. rejoignent souvent les positions traditionnelles. D. M. V. d. H.

P. Drijvers. — Les Psaumes. (Coll. Lectio Divina, 21). Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; in-8, 222 p.

Pierre Guichou. — Les Psaumes commentés par la Bible. Vol. I : ps. 1-50. (Coll. L'Esprit liturgique, 14). Ibid., 1958 ; in-12, 300 p.

Traduit du néerlandais, l'ouvrage du P. Drijvers ne s'arrête pas à l'exégèse détaillée, mais il cherche à rendre la prière chrétienne, et en particulier le bréviaire, plus vivants par une connaissance vécue des principaux thèmes du psautier. L'A. exploite beaucoup d'ouvrages mais il s'inspire surtout des analyses de Gunkel sur les genres littéraires et d'un cours inédit du P. Vogt. Il s'agit donc de la prière chrétienne, aussi le P. D. ne se prononce-t-il pas sur les questions litigieuses d'interprétation. Là où un choix est inévitable, il agit avec prudence et en faisant des réserves, à tel point que l'on souhaiterait souvent un peu plus de fermeté. Ce livre est le fruit d'une confrontation entre la science biblique et une expérience monastique authentique qui, une fois de plus, fera comprendre que la science est capable d'approfondir la connaissance du psautier, mais qu'elle ne saurait dispenser le chrétien de l'effort d'intériorisation des données scientifiques.

Le livre de M. G. est davantage un commentaire, précédé d'une introduction générale. Pas plus que le P. Drijvers, M. G. ne s'arrête aux détails exégétiques. En montrant comment Jésus lui-même s'exprimait de préférence en des prières tirées des psaumes, il invite le chrétien à imiter le Maître-Psalmiste pour continuer sa prière. Chaque psaume est commenté intégralement de deux ou même de trois manières différentes. Un premier commentaire sera tiré du contexte vétéro-testamentaire, le deuxième mettra le psaume sur les lèvres du Christ, tandis que le troisième sera une interprétation de l'usage que fait la liturgie de certains psaumes. D. P. B.

W. David Stacey. — The Pauline View of Man, in Relation to its Judaic and Hellenistic Background. Londres, Macmillan, 1956 ; in-8, XIV-254 p., 25/–

Notre culture est gréco-romaine, la révélation divine s'est faite sous une forme sémitique. Est-ce que, en lisant le N. T., nous le comprenons comme le comprenaient ses auteurs ou ne le déformons-nous pas toujours à travers nos notions classiques ? C'est ce que l'A. essaie de déterminer pour l'anthropologie paulinienne. Après des remarques d'ordre général, il analyse rapidement la conception grecque de l'homme depuis Homère jusqu'à l'âge hellénistique, ensuite la conception hébraïque. Après cela, il prend les écrits pauliniens (moins les pastorales) et examine soigneusement les notions : âme, esprit (πνεῦμα), naturel et spirituel, chair, esprit et chair, corps, cœur, intelligence (νοῦς), conscience, l'homme intérieur. Une note sur Philon est suivie des conclusions : Paul était un Juif ; vivant dans une ambiance hellénistique, il emprunte des termes courants pour exprimer ce qu'il a à dire ; mais avant tout et en tout saint Paul est l'homme qui a connu le Christ et qui expérimente la puissance efficace de l'Esprit dans son esprit. L'étude est bien menée, se lit facilement et les conclusions se recommandent par leur objectivité nuancée. D. G. B.

Gilbert Cope. — Symbolism in the Bible and the Church. Londres, SCM Press, 1959 ; in-8, 282 p., 30 /–

Le symbolisme est tellement mêlé au culte, et il occupe en général une telle place dans toute expression humaine de la pensée, qu'un ouvrage sur ce sujet semble toujours nous promettre beaucoup. La Bible, l'Église utilisent fort largement les symboles. On aime en connaître la signification, l'origine et leurs rapports avec le réel. Sur ce dernier point la psychologie contemporaine a beaucoup à dire : Freud, Jung et d'autres ont cherché à expliquer symboles, mythes et rêves. On nous dit dans cet ouvrage qu'une science plus pénétrante de la composition de la matière et de l'homme pourra apporter aux penseurs et hommes d'Église des solutions plus adaptées à l'homme d'aujourd'hui ; le symbolisme biblique et liturgique actuel paraît (dit-on) à l'homme évolué que nous sommes, fort primaire. Et ces symboles scripturaires et cultuels expliquent, ou sont expliqués par, le comportement humain ou social, par la pression du cosmos sur l'humanité, etc. Il y a peut-être du vrai dans tout cela. Un croyant admettra toutefois difficilement qu'il n'y ait pas d'autres explications au symbolisme religieux ; aussi peut-on s'étonner de ce que l'A. ne tienne pas compte de toute la typologie développée par les Pères de l'Église. Avouons aussi que telles pages sur la Sainte Vierge Marie nous ont fort déplu. En somme l'A. a développé ses idées personnelles autour et à propos du symbolisme. D. Th. Bt.

Jan Merell. — Bible v českých zemích od nejstarších dob do současnosti (La Bible dans le territoire tchèque de l'époque la plus ancienne jusqu'à nos jours). Prague, Česká Katolická Charita, 1956 ; in-8, 119 p., 96 pl., 58 Kcs.

Une centaine de reproductions d'enluminures qu'on trouve ici avec une introduction résumée en français, anglais et allemand témoignent bien de l'amour et de la vénération dont, au dire de l'A., la Bible a joui dans son pays. L'enchevêtrement des éléments religieux et culturels slaves et latins dans les terres tchèques se manifeste également dans le domaine de la traduction, publication et conservation des textes bibliques. C'est en 863 que les saints Cyrille et Méthode y apportèrent la traduction des évangiles en langue slave. Le vieux slave tombant ensuite dans l'oubli, la traduction des textes bibliques en tchèque fut entreprise au XIe siècle et aboutit, au XIVe, à l'établissement d'un recueil complet, première version de la Bible en une langue slave. Depuis, manuscrits, incunables et impressions ne font que se multiplier, et la dernière traduction de l'Ancien Testament commença à paraître à Prague il y a trois ans.
D. H. C.

R. McL. Wilson. — The Gnostic Problem. A Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy. Londres, Mowbray, 1958 ; in-8, X-274 p., 35 /–

L'ouvrage de M. W. cherche à replacer le mouvement gnostique pris comme un tout dans le contexte de l'histoire des religions. Son étude, qui veut se restreindre au gnosticisme du IIe siècle, s'attache à définir sa

dépendance vis-à-vis du judaïsme de la diaspora et en particulier de Philon. On sait que divers auteurs, parmi lesquels F. Sagnard, avaient déjà souligné les traits empruntés par la gnose tant au monde hellénistique ambiant qu'à Philon. Mais comme le montre bien M. W., tant le judaïsme de la diaspora que Philon restent malgré tout foncièrement orthodoxes. Leurs emprunts à l'hellénisme sont tous au service de la foi juive ancestrale qu'ils veulent défendre et présenter à leurs contemporains. Le gnosticisme au contraire est une fusion véritable des idées hellénistiques avec quelques éléments du judaïsme, puis du christianisme. En soi il n'est pas plus une hérésie juive qu'une hérésie chrétienne ; il reste foncièrement païen malgré ses rapports indéniables avec le judaïsme et l'Église naissante, malgré les emprunts qu'il leur fait et l'influence indirecte qu'il a pu exercer sur eux. Dans le chapitre central consacré à l'étude des points communs au judaïsme et à la gnose, on trouvera de bonnes analyses comparées des idées de Dieu, de création, d'anthropologie, de salut et de sauveur.

D. E. L.

Monachos Theoklitos Dionysiatos. — *Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης. Ὁ βίος καὶ τὰ ἔργα του*, 1749-1809. Athènes, Astir, 1959 ; in-8, 380 p.
Higoumène Philotheos. — *Μέγα καὶ θαυμαστὸν Προσκύνημα εἰς Παλαιστίνην καὶ Σινᾶ.* Ibid., 3e éd. 1959 ; in-8, 204 p., ill.
Métropolite Cyprien Papadopoulos. — *Ἀπὸ τὴν Πηγὴν τοῦ Βυζαντίου. Ὁδοιπορικόν.* Ibid., 2e éd. 1959 ; in-8, 46 p., ill.

Le biographe du grand moine athonite Nicodème l'Hagiorite n'est plus un inconnu pour nos lecteurs depuis la publication de son apologie pour la vie monastique orientale (cf. *Irénikon* 1957, p. 332 ss.). Personne n'était plus indiqué pour composer cette œuvre qui fait un peu suite à la précédente. L'A. a suivi comme trame de sa biographie les publications du très fécond écrivain et éditeur et raconte surtout l'histoire de ses œuvres. On peut en trouver la liste dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique*, art. *Nicodème l'Hagiorite*. Certaines d'entre elles ont été rééditées et traduites en russe, en roumain et en anglais ; quelques-unes virent le jour seulement après sa mort. C'est à l'école évangélique de Smyrne qu'il reçut sa première formation (1765-1770). Son activité littéraire l'a obligé à des déplacements fréquents (cf. *Irénikon* 1955, p. 202 s.). On ne surestimera pas facilement l'influence qu'il a exercée, surtout en Grèce. Il fut mêlé à la querelle des collyvades et à celle concernant la communion fréquente, dont il était partisan. Ses ennemis en vinrent jusqu'à raconter qu'il portait sur lui un *artophorion* avec les saintes espèces pour pouvoir se communier lui-même en route pendant ses voyages, ainsi que le faisaient les moines au IVe siècle. L'A. nous donne aussi une liste des œuvres liturgiques publiées et inédites de Nicodème (canons, acolouthies, stances, etc.), mais à l'exception de quelques lettres trouvées aux archives d'Iviron il ne nous fournit guère de pièces inédites. On aurait pu attendre davantage de quelqu'un qui se trouve sur place. Certaines affirmations sont fort tranchées, comme celle-ci p. ex. : « L'Orthodoxie n'est pas quelque chose qui est sujet à des changements et à une évolution » (p. 341). On y trouve aussi de-ci de-là les pointes habituelles contre l'Église et la théologie catholiques.

Le pèlerinage aux Lieux-Saints que le T. R. P. Philothée Zervakos, higoumène du monastère de Longovarda dans l'île de Paros, publie pour

la troisième fois, fut fait en 1925. Le livre est illustré de nombreux dessins à la plume, inspirés de l'art byzantin, de l'excellent peintre RallisKopsidis. Ceux qui connaissent le genre des écrits de l'higoumène, y retrouveront cette onction paternelle et profondément pieuse avec laquelle il dirige son monastère fervent et florissant, qu'il voudrait déplacer à un autre endroit sur cette île, à cause de l'insalubrité et du manque d'eau de la situation actuelle.

L'ouvrage *De la Source de Byzance* nous donne une courte description de la *Vasilevousa* en août 1957, sujet de bien de désirs nostalgiques pour tout byzantin qui y vient méditer, au centre de l'Orthodoxie, devant la Porte fermée de l'ethnomartyr Grégoire V. D. I. D.

Nicodème l'Hagiorite. — *Συμβουλευτικὸν 'Εγχειρίδιον, ἤτοι Περὶ φυλακῆς τῶν πέντε αἰσθήσεων.* (*'Εκδ. 'Αγιορειτικῆς Βιβλιοθήκης*). Volos, S. N. Schoinas, 1958 ; gr. in-8, 252 p.

— *Κῆπος Χαρίτων, ἤτοι 'Ερμηνεία γλαφυρὰ εἰς τὰς Θ' ᾠδὰς τῆς στιχολογίας.* (Même coll.). Ibid., 324 p.

L'éditeur Schoinas de Volos coutinue courageusement la réédition des œuvres ascétiques de Nicodème l'Hagiorite. L'*Encheiridion* en est ainsi à sa troisième et le *Jardin de Grâces* à sa deuxième édition. Le premier ouvrage fut composé par le moine athonite à l'âge de 32 ans, à la demande de son parent, l'évêque Hierotheos d'Euripos, alors qu'il se trouvait sur la petite île de Skyropoulla. Sur cette « érimonisos » il était fort dépourvu de livres ; malgré cela, l'œuvre est remplie de citations des Pères. Elle était destinée en premier lieu aux évêques et fut publiée en 1801 et en 1885. L'A. y traite surtout de la garde des sens et des jouissances spirituelles de l'esprit. A la fin se trouve une Acolouthie pour la fête de Nicodème, canonisé par le patriarcat œcuménique en 1955 et fêté le 14 juillet (cf. *Irénikon* 1955, 202 s.). Elle a été composée par l'hymnographe athonite, le P. Gérasimos Mikrayannanitis, et est suivie d'une courte biographie.

Le *Jardin de Grâces* fut publié pour la première fois comme œuvre posthume en 1819. Comme le dit le sous-titre, c'est de fait un commentaire, verset par verset, des neuf odes bibliques de l'Orthros byzantin, suivi de quelques appendices dont le plus long est le *Nomos Evangelikos* du patriarche Scholarios. L'œuvre de Nicodème a déjà été caractérisée dans notre revue (cf. 1958, 267 s.). L'on peut regretter que le chant de ces neuf odes soit tombé en désuétude. Nous attendons avec impatience l'apparition d'une autre œuvre de Nicodème, depuis longtemps introuvable : les questions et réponses des saints Barsanuphe et Jean, parue à Venise en 1816. Notre éditeur vient de demander la bénédiction du patriarcat œcuménique pour cette nouvelle publication (cf. *Apostolos Andreas*, 26 août 1959, nº 424). D. I. D.

Ioannis Foundoulis. — *Οἱ Ἅγιοι Γεώργιοι, ἀρχιεπίσκοποι Μυτιλήνης.* (Coll. *Λεσβιακὸν 'Εορτολόγιον, Α'*). Athènes, 1959 ; in-8, 52 p.

M. F., jeune chercheur, établit dans cette étude qu'il faut distinguer trois saints Georges, évêques de Mytilène dans l'île de Lesbos. La publication comporte les divisions suivantes : les Sources, la Vie (le problème, y a-t-il deux ou trois saints ?), une liste des évêques de Mytilène à l'époque

des iconoclastes, une édition de plusieurs textes dont deux surtout ont de l'intérêt : la vie du premier saint Georges et une homélie pour le vendredi saint prononcée on ne sait pas trop par lequel des trois, peut-être le troisième. L'ouvrage constitue une utile contribution aux études hagiographiques et un excellent début pour la collection. D. G. B.

Dimitrios N. Moraïtis. — *Ἡ Λειτουργία τῶν Προηγιασμένων.* Thessalonique, Université, 1955 ; in-8, δ'-128 p.

Le prof. M. mérite de vives félicitations pour s'être attaché à faire un peu de lumière dans une région où personne ne voyait très clair. Les chapitres d'introduction nous fournissent des données historiques générales où on appréciera, entre autres renseignements, les remarques sur la fréquence de la célébration et de la communion eucharistiques aux premiers siècles — encore que tout n'y soit pas dit. Puis sont discutées les questions du titre de la Liturgie, son auteur (M. M. ne tient pas pour saint Grégoire), ses origines (impossibles à déterminer) et quelques points de rubriques. Ensuite vient une édition de texte soigneusement divisée selon les trois phases de développement que l'A. pense pouvoir distinguer. Finalement sont ajoutées quelques notes sur les développements survenus depuis le XIVe siècle et un supplément contenant plusieurs notes conjointes. Sans que nous voulions discuter de la thèse principale du prof. M., nous nous permettons cependant de nous demander si le silence d'un ms. antérieur signifie nécessairement qu'une précision notée explicitement plus tard soit une addition. Elle pourrait fort bien n'être que la mise par écrit de quelque chose qui existait depuis longtemps. Quoi qu'il en soit, cette étude fait voir à toutes les époques et jusqu'en plein XXe siècle, d'une part, une extraordinaire variabilité dans la manière de célébrer cet office, et d'autre part, une incompréhension progressive de sa véritable nature. Un office de communion attaché à la célébration plutôt solennelle des vêpres a été de plus en plus assimilé extérieurement à une Liturgie de sacrifice eucharistique. — Les extraits de la « Liturgie de saint Grégoire Dialogos » contiennent plusieurs fâcheuses coquilles : p. 121, l. 16 (2 fois) : lire *παράσχοι* ; p. 122, l. 20 : lire *Ματθία* sans doute, non *Ματθαίου* ; l. 21 : lire *Φηλικιτάτης* peut-être ; l. 29 : lire *διαμένοι*. Aucune de ces erreurs même de celles qui sont manifestes n'a été signalée dans les *Corrigenda*. Le livre contient un résumé en français du texte grec. D. G. B.

James M. Ure. — **The Benedictine Office.** An Edition of the Old-English Text. Édimbourg, University Press, 1957 ; in-8, X-142 p., 15/–

La partie centrale de ce livre (pp. 81-102) est l'édition critique d'un texte vieil-anglais datant du XIe siècle et traditionnellement mais très incorrectement connu sous le nom d'*Office bénédictin*. C'est un des derniers monuments littéraires qui viennent d'avant la Conquête normande. Bien que son intérêt soit surtout d'ordre philologique, ce texte qui témoigne de la vigueur de la renaissance monastique initiée par saint Dunstan, éclaire aussi diverses autres questions, par exemple : les versions du psautier latin couramment employées à l'époque. Le reste du volume se compose d'une longue introduction qui expose tous les problèmes soulevés par l'écrit, d'appendices, etc. D. G. B.

Paul Winniger. — Vers un renouveau du diaconat. (Coll. Présence chrétienne). [Bruges], Desclée de Brouwer, 1948 ; in-12, 214 p.

Rassembler le dossier concernant la revalorisation du diaconat, afin d'en favoriser la réflexion théologique dans les pays de langue française, tel est le but de cet ouvrage, dû à la plume du directeur du séminaire de philosophie de Strasbourg. Il suffit de parcourir la bibliographie (indiquée à la fin) pour constater que la promotion de l'idée s'est faite principalement jusqu'aujourd'hui en langue allemande et que l'agent principal en a été le Dr. Hornef (cf. *Irénikon* 1959, p. 394 s.). L'A. passe en revue (ou résume) la naissance de l'idée en Allemagne, les rapports entre diaconat et le *Caritas-Verband*, la réalisation de la diaconie chez les protestants, les écrits de M. Hornef, de M. Böhmerle en Autriche, de M. Schamoni (cf. *Irénikon* 1954, p. 219) et du P. Hofinger, les opinions de théologiens comme le P. Karl Rahner ; enfin il examine les rapports entre le diaconat d'un côté et le laïcat et le sacerdoce de l'autre. Comme on le sait, le diaconat et les diacres furent mentionnés par S. Ém. le cardinal Pizzardo dans sa lettre récente à S. Ém. le cardinal Feltin au sujet des prêtres-ouvriers. Peut-on y voir une suggestion pour la direction à prendre dans cette question ? L'A. écrit (p. 163) : « ...une expérience de diacres-ouvriers se présenterait sans doute dans des conditions plus favorables que celle des prêtres-ouvriers ». Verra-t-on ces serviteurs de l'Église, ces « porteurs de l'Église » et ces piliers de tout l'apostolat primitif prendre leur place là où tant de membres du Corps du Christ souffrent et peinent, en faisant valoir ce trésor quasi-enfoui depuis tant de siècles ? D. I. D.

M. J. Scheeben. — Handbuch der katholischen Dogmatik. VI: Gnadenlehre. Herausgeg. v. H. Schauf. Fribourg, Herder, 3[e] éd. 1957 ; in-8, XLVIII-428 p.

— **Nature et grâce.** Introduction, traduction et notes par B. Fraigneau-Julien, P. S. S. [Bruges], Desclée de Brouwer, 1957 ; in-8, 350 p.

Scheeben n'a pas pu achever sa Dogmatique. Manquent les traités de l'Église, des sacrements et des fins dernières. Même le traité de la grâce paru en 1887 n'est pas complet ; il en a achevé pourtant la partie la plus importante, à savoir l'étude de la grâce comme principe de la justification. S. considérait cette étude comme la plus délicate de toute la Dogmatique. Ici l'éminent théologien révèle toute son originalité. Se méfiant de « recettes d'une école », comme il dit, il repense chaque question, vérifie toute assertion. Comparé aux œuvres de ses maîtres Perrone, Passaglia et Schrader, le travail de S. les dépasse toutes par l'ampleur des connaissances de la pensée d'avant la Réforme, notamment de celle des Pères de l'Église. Deux préoccupations ont guidé l'éditeur de cette réédition : l'établissement d'un texte critique (les sources de S. sont revues avec acribie) et la mise à jour de la littérature si vaste sur la grâce. Ainsi ce tome prend-il une bonne place dans la remarquable publication des écrits de S. sous la direction de Mgr J. Höfer.

Il a fallu attendre presque cent ans pour avoir une traduction française de *Natur und Gnade*. On saura gré à M. F.-J., non seulement d'avoir mené à bonne fin cette tâche, mais encore d'avoir situé la doctrine du surnaturel dans l'ensemble de l'œuvre de S. et de l'avoir confrontée avec les développements du problème de la nature et la surnature jusqu'aux débats récents. D. N. E.

M. Schmaus. — Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition. Munich, Max Hueber, 1957 ; in-12, VIII-210 p., DM 12.80.

La proclamation du dogme de l'Assomption a contraint les théologiens catholiques à repenser le problème de la Tradition. Lors d'une rencontre à Königstein, trois exposés historiques dus l'un à *H. Bacht, S. J.*, les deux autres aux professeurs de Tubingue, *H. Fries* et *R. J. Geiselmann* ont été remarqués et ont trouvés leur éditeur en *M. Schmaus*. L'étude de H. B., *Tradition und Lehramt in der Diskussion um das Assumpta-Dogma*, après avoir résumé l'interprétation protestante (*W. von Löwenich, O. Cullmann, G. Ebeling*) qui voit la notion catholique de la Tradition comme dans une impasse, analyse les différentes tentatives *(C. Dillenschneider, K. Rahner, H. de Lubac)* de déterminer la relation entre Tradition et magistère en fonction de l'idée de l'évolution des dogmes. Dans *J. H. Newmans Beitrag zum Verständnis der Tradition*, H. F. retrace l'évolution de la pensée de Newman sur la Tradition, croissance légitime et harmonieuse de l'enseignement de l'Église primitive, « conscience de l'Église ». Les précisions nouvelles de R. J. G., *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Tradition*, sur le sens du *partim-partim*, que le concile de Trente n'a pas retenu, permettront aux théologiens de se libérer de l'interprétation fautive post-tridentine du texte du Concile sur la valeur des traditions et d'attirer leur attention sur la voie ouverte par *Möhler* et *Kuhn* qui voient en la Tradition l'interprétation vivante de l'Écriture. D. N. E.

G. Söhngen. — Philosophische Einübung in die Theologie. Erkennen-Wissen-Glauben. (Coll. Studium Universale). Fribourg-Munich, Karl Alber, 1955 ; in-12, XIV-142 p.

Ce manuel ne surprendra pas les lecteurs familiers avec la pensée de l'A. de *Die Einheit in der Theologie*. Les idées principales y sont reprises dans le cadre d'une propédeutique philosophique à la théologie, qui comprendra trois parties : épistémologie, ontologie-métaphysique, et philosophie de la religion, dont l'A. présente ici la première partie (épistémologie). L'ouvrage, avec ce qui nous attend encore, pourrait bien être un résumé des cours fondamentaux, que l'A. (actuellement professeur émérite) a donné pendant les nombreuses années de son professorat à Munich. En tout cas, il s'adresse aux étudiants non aux spécialistes, comme il le remarque expressément. De fait les trois premiers chapitres : *De l'essence de la connaissance*, *De l'essence de la vérité* et *De la structure* (Gefüge) *de la science*, se limitent pratiquement à un exposé clair et succinct du point de vue des scolastiques et de leur source principale : Aristote, que l'A. nous présente, avec une préférence non désavouée, comme un phare à la sortie du dédale phénoménologique-existentialiste. Mais on remarquera la netteté et la précision avec lesquelles il démêle le problème du rapport de la philosophie et de la théologie dans les traditions augustinienne et aristotélicienne, et met en évidence les avantages, ainsi que les désavantages, du point de vue thomiste. Les derniers chapitres seront utilement consultés, peut-être même par les spécialistes.

D. S. B.

H. Fries. — Kirche als Ereignis. Dusseldorf, Patmos, 1958 ; in-8, 120 p.

Depuis Möhler, l'école théologique catholique de Tubingue n'a cessé de se pencher sur le problème de l'Église et de sa crédibilité. H. F., connaisseur de Newman, y professe la théologie fondamentale. Ce petit livre est l'écho de son enseignement où apparaît le souci de présenter l'Église répondant aux besoins et aux exigences de notre temps. C'est ainsi que l'A. voit dans la garantie qu'offre l'Église des valeurs humaines telles que liberté, amour, vérité, justice, le principal motif de crédibilité. Il nous découvre, en effet, une Église, réalité organique vivante avec une mission dans le monde moderne qui va du témoignage en faveur de la justice et de l'amour jusqu'à l'affirmation d'une vocation de l'homme dépassant les cadres de ce monde. Dans une partie importante qui a donné le titre à tout l'ouvrage, l'A., voulant illustrer ce caractère toujours vivant et actuel de l'Église, engage le dialogue avec la pensée de K. Barth sur l'Église comme événement. D. N. E

P. Palazzini et A. De Jorio. — Casus Conscientiae propositi ac resoluti a pluribus theologis ac canonistis Urbis. T. I : De actibus humanis, de legibus, de conscientia, de peccatis, de variis virtutibus ; T. II : De Sacramentis et de censuris. Turin, Marietti, 1958 ; gr. in-8, 746 et 529 p.

La manière dont sont discutés ces *Casus* systématiquement groupés fait que ces deux gros volumes constituent un véritable traité de théologie morale traditionnelle. Après le simple donné du cas avec les questions auxquelles on cherche une réponse, vient un long exposé doctrinal des principes à appliquer. Une fois les principes posés, la conclusion suit d'elle-même. On ne remarque rien de très nouveau dans la méthode, les AA. sont très exigeants à l'égard des obligations « doctorales » du confesseur à qui ils ne cessent d'inculquer son devoir d'instruire ses pénitents. Pour ce qui concerne nos pays, on peut dire que le livre est grevé de deux lourds désavantages : il est écrit en latin (personne ne le lit plus) ; il se présente avec tout l'attirail rébarbatif d'une scolastique d'école. De notre temps où la publicité fait tout, c'est un sérieux handicap.

D. G. B.

S. Krofey. — Geistliche Lieder D. Martin Luthers und anderer frommer Männer. Duchowne piesnie D. Marcina Luthera y ynssich naboznich męzow. Danzig 1586. Nachdruck besorgt von Reinhold Olesch. Cologne-Graz, Böhlau Verlag, 1958 ; in-12.

M. Pontanus. — Der kleine Catechissmus D. Martini Lutheri. Deutsch vnnd Wendisch gegen einander gesetzt. Mit anhange der Sieben Busspsalmen König Davids, Danzig 1643, und **Passionsgeschichte,** Danzig 1643. Nachdruck besorgt von Reinhold Olesch. Ibid., 1958; in-8, DM 25.

R. Olesch, professeur à l'Université de Cologne a eu l'excellente idée de rendre accessible, en édition anastatique, les plus anciens textes en kachoube littéraire, qui n'existent qu'en exemplaires uniques, conservés

à la Bibliothèque Universitaire de Greifswald. « Kachoube littéraire » c'est peut-être trop dire puisqu'il ne s'agit en réalité que du polonais farci d'éléments kachoubes. Toujours est-il que les auteurs de ces livres considéraient leur langue comme différente du polonais. Sa nature exacte nous sera révélée dans le troisième volume de la série dans lequel R. Olesch se propose de décrire la langue de S. Krofey et de M. Pontanus. B. O. U.

M. D. Chenu. — St Thomas d'Aquin et la théologie. (Coll. Microcosme, sér. Maîtres spirituels, 17). Paris, Éditions du Seuil, 1959 ; in-12, 190 p.

Dom Claude J. Nesmy. — Saint Benoît et la vie monastique. (Même coll., 19). Ibid., 1959 ; in-12, 190 p.

Profitons de la présentation de ces petits ouvrages pour dire un mot de la collection « Microcosme » des éditions du Seuil où ils s'insèrent et dont on connaît déjà cinq séries : *Maîtres spirituels* (19 vol.), *Écrivains de toujours* (46 vol.), *Le temps qui court* (15 vol.), *Solfège* (12 vol.), *Petite planète* (géographie et pays : 22 vol.) et qui tend à donner, par le texte, les nombreuses et remarquables illustrations, les appendices semi-techniques, les informations diverses, listes, synopses, etc., une synthèse du « monde en petit » qui se situe autour des sujets traités. Tout cela est absolument dans le goût du jour ; c'est un grand mérite que de l'avoir compris.

Nous n'étonnerons personne en disant que le volume concernant saint Thomas a été écrit de main de maître par le P. Chenu. Nous n'étonnerons pas non plus les lecteurs avertis en disant que le monde où apparaît saint Thomas nous est présenté, sous la plume du P. Chenu, comme un milieu intellectuel d'« écoles monastiques liées à un peuple immobile, gouvernées par le paternalisme abbatial, solidaires de cette féodalité majestueuse où le monachisme avait trouvé sa base terrestre » (p. 22), et dans lequel s'infiltra, par l'aristotélisme, le ferment libérateur de la pensée thomiste, dont l'influence providentielle sera un réajustement des données évangéliques au monde du XIII[e] siècle. Qu'il y ait en plus, dans cette perspective, une certaine typologie intentionnelle du temps présent, où les problèmes de la pensée chrétienne — voire de la pensée tout court — veulent être reposés en termes nouveaux en fonction de l'évolution sociale, on n'en disconviendra pas. « Si nous résolvons les problèmes de la foi par seule voie d'autorité, disait saint Thomas cité par le P. Chenu, nous posséderons certes la vérité, mais dans une tête vide » (p. 38). Or les gens d'aujourd'hui n'aiment pas de se sentir la tête vide, même s'ils l'ont, ni non plus de penser par voie d'autòrité.

Le petit livre de dom Claude J. Nesmy, moins incisif que le précédent, ne craint tout de même pas de dire franchement les choses. Sa présentation de la physionomie de saint Benoît et de la vie bénédictine nous a paru excellente, ses remarques judicieuses sur la position à prendre dans la question de la Règle du Maître (p. 21 sv.). Ce qu'il dit de l'Office divin et de la surcharge liturgique de Cluny, de la discrétion bénédictine, du travail monastique, et même des reliques de Saint-Benoît-sur-Loire est équilibré et juste. On est heureux de sentir, à travers ces pages, les garanties de perennité du vieil ordre monastique, qui attirera toujours les âmes par

son idéal simple, et qui possède en sa tradition les éléments de tout renouvellement après les époques décadentes. Quelques petites erreurs dans la liste des monastères contemporains. D. O. R.

A. Altmann et S. M. Stern. — Isaac Israeli. A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century. (Scripta Judaica I). Oxford, Clarendon Press, 1958 ; in-8, XXIII-226 p., 30/–

Cet ouvrage nous donne les traductions avec commentaires, apparat critique et nombreuses notes des traités suivants du premier néoplatonicien juif Isaac Israeli (début du Xe s.) lequel écrivait en arabe : *Le livre des Définitions*, dont saint Thomas d'Aquin et Albert le Grand se sont servis (STERN), *Le Livre des Substances* (ID.), *Le Livre sur l'esprit et l'âme* (ID.), le chapitre sur *Les Éléments* dont la traduction latine médiévale par Gérard de Crémone, appelée le texte de Mantoue, a passé pour être celle d'un livre d'Aristote (ALTMANN), un extrait du livre sur *Les Éléments* (ID.). Souvent il n'y a que des fragments de ces œuvres qui nous soient parvenus en arabe. La plupart des traductions sont donc faites sur la version hébraïque ou latine. Les textes solidement établis et les commentaires servent de base, dans une deuxième partie, à l'étude de la doctrine générale du philosophe : la descente (création, matière, intellect, nature, causalité, etc.) et la montée (purification, illumination et union, le rôle de la philosophie et de la prophétie) (ALTMANN). En examinant les différentes sources d'Isaac, on arrive à lui attribuer une place bien définie dans l'histoire de la pensée islamique et juive. Ses sources principales sont le philosophe arabe aristotélicien Al-Kindī (première moitié du IXe s.) et le traité néoplatonicien de Ibn Ḥasdāy. Mais le grand problème sera-t-il jamais résolu de savoir si la synthèse entre ces deux sources a été réalisée par l'effort personnel d'Isaac ou si ce dernier n'a fait que suivre des devanciers inconnus ? Le grand mérite de Stern est d'avoir mis l'accent sur la deuxième source (cfr surtout p. 95 sv.) trop souvent négligée jusqu'ici. Elle sera traitée dans un article *Ibn Ḥasdāy's Neoplatonist, A Neoplatonic Treatise and its Influence on Isaac Israeli and the longer version of the Theology of Aristotle*, à paraître dans *Oriens* 1959. D. E. D.

A. Koyré. — Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie. Paris, Vrin, 1950 ; in-8, 224 p.

L'A. a réuni dans ce volume quatre études assez développées, qui ont été publiées avant et après 1931 dans *The Slavonic Review* et le *Monde Slave*. Elles concernent Kirĕevskij, Čaadaev, Hegel en Russie et Herzen. La troisième qui expose l'histoire de l'hégélianisme en Russie est la plus importante par l'étendue de son information, les vues originales de l'A. et ses relations avec le développement de la doctrine communiste en URSS. La faveur de Hegel en Russie à partir des années 1830, a été éphémère chez les professeurs et les étudiants. L'A. s'attache à montrer comment les plus fervents disciples ont été par la suite désenchantés à cause du manque de clarté et de précision du système hégélien. Ces partisans et défenseurs sont Rĕdkin, Stankevič, Bakunin, Bĕlinskij, Granovskij et Aksakov. Ils sont avant tout littérateurs et controversistes mais non des penseurs qui apportent une contribution nouvelle à la philosophie. Cette

étude ne fait pas allusion à Vl. Solovjev, qui a beaucoup étudié le développement de la philosophie allemande et s'est attaché, à la fin du XIX[e] s., à rendre les idées de Hegel et surtout sa phénoménologie de l'esprit assimilable à la mentalité russe. Il est regrettable que dans un ouvrage aussi documenté un paragraphe ne lui ait pas été consacré. D. T. B.

Karl Löwith. — Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Stuttgart, Kohlhammer, 1956 ; in-8, 244 p., DM 18.80.

Étant avant tout historien de la philosophie, K. L. nous révèle rarement ses idées personnelles. Ceci explique peut-être la différence de vue notable entre ses critiques : les chrétiens craignent de trouver en lui « le représentant le plus marquant d'une nouvelle *Aufklärung*, ou d'une *kritische Abbauphilosophie* » (GÖSSMANN, *Münchener theol. Zeitsch.*, IX, 1958, p. 295). Les libéraux, au contraire, semblent lui reprocher un manque de conséquence entre les prémisses, qui sont d'un excellent historien, et les conclusions qu'il tire trop prudemment (Luigi QUATTROCCHI, *Giornale critico della filosofia italiana*, XXXVIII, 1959, p. 264). — Dans l'ouvrage dont nous présentons ici la 2[e] édition (la 1[re] de 1934 ne doit pas avoir enchanté le *Führer*), l'A. se veut uniquement exégète et historien. C'est pourquoi nous pouvons rester en dehors de la controverse. Il nous montre un Nietzsche philosophe, mieux métaphysicien, pour qui le problème de l'être est central, formant toujours l'ultime fondement des métaphores passablement obscures que Nietzsche chérissait tant. Nietzsche asiste à la mort de Dieu. Il lui faut trouver une solution et une synthèse pour tous les problèmes qui jusqu'ici se référaient en dernière instance à Dieu. Il la trouve dans une philosophie qui absolutise le tout *(das Ganze)* et qui s'explique dans le retour éternel. L'exégèse de L. est convaincante et captivante. On peut se demander cependant si c'est là tout Nietzsche. Un précieux appendice donne les étapes principales de l'histoire de l'exégèse nietzschienne. D. S. B.

Heinz Schuster-Šewc. — Vergleichende historische Lautlehre der Sprache des Albin Moller. Ein Beitrag zur Geschichte der niedersorbischen Sprache. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen des Instituts für Slawistik, Nr. 15). Berlin, Akademie-Verlag, 1958 ; in-8, IX-114 p., DM (Est) 22,50.

C'est une description détaillée de la phonétique du plus ancien livre imprimé en bas-sorabe, qui comprend des hymnes religieux ainsi qu'un bref catéchisme et les manuels de baptême et de mariage, le tout traduit par le pasteur Albin Moller et publié en 1574. La partie la plus importante du livre est le chapitre IV (pp. 30-91) qui place le système phonétique du texte dans l'ensemble de l'histoire du bas-sorabe. B. O. U.

Walter Bauer. — Griechisch-Deutsches Wörterbuch. Fasc. 6-9 : *μαθήτρια-ὠφέλιμος*. Berlin, Töpelmann, 1957-58 ; in-4, col. 961-1770, fasc. 6-8, DM 7,80, fasc. 9, DM 10,60.

Irénikon a déjà présenté, lors de leur parution, les fasc. 1-5 de la cinquième édition du Bauer. Avec le neuvième, l'ouvrage est complet et

nous sommes heureux de féliciter l'A. d'une grande tâche très bien accomplie. Dans les pages que voici nous trouvons des articles de première importance : *νόμος*, *Πέτρος*, *πίστις*, *πνεῦμα*, *σάρξ*, *σῶμα*, *ψυχή*, où les divers sens sont clairement distingués et un bon choix d'études dans différentes langues est signalé à l'attention des chercheurs. Mais ce ne sont pas seulement les grandes notions théologiques qui font l'objet de la patiente diligence du Dr. B. ; les petits mots, obscurs ou non, sont traités avec le même soin. Typographiquement le livre est une réussite, et malgré les nombreuses abréviations, la lecture en est assez facile. D. G. B.

Russisch-Deutsches Wörterbuch, unter Leitung und Redaktion von H. H. Bielfeldt. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen des Instituts für Slawistik. Sonderreihe Wörterbücher). Berlin, Akademie-Verlag, 1958 ; in-8, XXII-1120 p., DM (Est) 29.

Beaucoup de dictionnaires bilingues publiés en dehors de la Russie ne sont, trop souvent, que des transpositions mécaniques de dictionnaires russes. Or ceux-ci sont destinés aux usagers russes dont les besoins sont forcément différents des besoins des lecteurs non russes. Le présent dictionnaire, qui enregistre environ 60.000 mots, ne pèche pas par ce défaut. Plutôt que d'essayer de donner une traduction allemande exacte d'un mot russe, traduction qui, dans la plupart des cas, dépend du contexte seul, ce dictionnaire s'efforce d'identifier et de décrire aussi complètement que possible la valeur du mot russe. Il le fait le plus souvent à l'aide d'exemples et de tours phraséologiques adroitement choisis. En règle générale, ces exemples illustratifs ne sont pas traduits en entier ce qui résulte en une considérable économie de place laquelle rachète largement les quelques inconvénients que ce procédé pourrait entraîner. Tout en étant indépendant des dictionnaires soviétiques quant à la méthode, le présent ouvrage les suit de près quand au choix du vocabulaire et à sa caractéristique, particulièrement dans les domaines politique, social et religieux. Un défaut plus grand du dictionnaire est cependant son inconséquence. En voici quelques exemples : Pourquoi, par exemple, parmi les fêtes religieuses, trouve-t-on *Voznesenie*, *Kreščenie*, *Uspenie*, *Troica*, mais pas *Preobraženie*, *Sretenie* et *Pokrov* ? Pourquoi, des quatre noms cités, seuls les deux premiers sont écrits avec une majuscule ? Le dictionnaire cite les noms de peuples au pluriel et les noms d'habitants de ville au singulier, par exemple, *beljgijcy*, *turki*, en face de *moskvič*, *rimljanin* ; mais pourquoi alors *kievljane* figure-t-il au pluriel ? Le dictionnaire, et il faut lui savoir gré pour cette innovation, comprend aussi les principaux noms de personnes et noms de villes ; s'il y a lieu, le nom ancien de la ville est donné également, par exemple *Stalingrad* (früher *Caricyn*), ou *Molotov* (früher *Permj*) ; mais pourquoi alors le nom ancien manque-t-il pour *Stalino* ou pour *Kirov* ? Pourquoi *anglofob*, *anglofil* et *angloman* sont-ils caractérisés comme « archaïques » *(alt)*, de même que *galloman*, alors que *gallofob*, *germanofil* et *germanofob* ne le sont pas ? Certains mots sont suivis de l'indication *ausländ.* et la liste des abréviations explique cette abréviation comme « ausländisch, ausserhalb der UdSSR », remarque qui se rapporte d'ailleurs non pas au mot lui-même, mais à la notion que ce mot désigne. Or l'usage de cette indication semble être des plus arbitraires. On comprend, par exemple, que le mot *gercog*, « duc » en soit pourvu.

Mais on est en droit de se demander, par exemple, pour quelles raisons le mot *gejša* « geisha » en est privé. Il serait facile de multiplier de pareilles remarques. En dépit de ses quelques défaillances le dictionnaire de H. H. Bielfeldt s'impose par sa bonne méthode et la richesse de sa documentation. B. O. U.

Friedrich Lorentz. — Pomoranisches Wörterbuch. Band I : A-P. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen des Instituts für Slawistik. Sonderreihe Wörterbücher). Berlin, Akademie-Verlag, 1958 ; in-8, XXIV-692 p., DM (Est) 98.

L'auteur du présent dictionnaire est mort en 1937. Le manuscrit de ce premier volume, trouvé en 1951, dans les décombres de l'Académie des Sciences de Berlin, a été édité par les soins de M. Friedhelm Hinze. Le même éditeur travaille aussi au tome II qui sera sans doute sa propre œuvre puisque, comme l'avant-propos le précise, « für den Teil *Ṕ-Z* des Wörterbuches befinden sich im Nachlass nicht einmal Notizen ». Dans l'usage de l'auteur, le terme de poméranien (pomoranisch) couvre les dialectes du kachoube et du slovince, parlés sur le littoral baltique de la Pologne actuelle. Le dictionnaire est fondé sur trois genres de sources : les observations directes de l'auteur lui-même, les dictionnaires existants du kachoube, et les œuvres littéraires imprimées en kachoube. Il englobe tout le vocabulaire des dialectes aussi bien vivants qu'éteints aux XIXe et XXe siècles et constitute ainsi le dictionnaire le plus complet et le plus riche en phraséologie de cette langue qui a formé autrefois un idiome indépendant du slave de l'Ouest, mais qui a été tellement exposée à l'influence du polonais qu'elle n'en constitue, à l'heure actuelle, pratiquement plus qu'une variante dialectale. On regrettera seulement que l'éditeur n'a pas cru devoir donner un tableau explicatif de l'alphabet dont se sert l'auteur et qui ne comprend pas moins de 83 signes. B. O. U.

II. HISTOIRE

Zwischen Rom und Byzanz. Leben und Wirken der Slavenapostel Kyrillos und Methodios nach den Pannonischen Legenden und der Klemensvita. Bericht von der Taufe Russlands nach der Laurentiuschronik. Übersetzt, eingeleitet und erklärt von Josef Bujnoch. (Slavische Geschichts schreiber, Band I). Graz, Verlag Styria, 1958 ; in-8, 198 p., Sch. 55.

Il faut savoir gré à la maison d'édition Styria d'avoir complété ses deux séries déjà existantes, celle de *Byzantinische Geschichtsschreiber* et de *Osmanische Geschichtsschreiber*, par une troisième, celle de *Slavische Geschichtsschreiber*, dont la direction a été confiée à M. Günther Stökl, professeur d'histoire de l'Europe Orientale à l'Université de Cologne. La nouvelle collection se propose de mettre à la portée du lecteur occidental, en traduction allemande, les principales sources de l'histoire des Slaves. Le premier volume présente les textes essentiels, mentionnés dans le titre, qui se rapportent au début de la vie religieuse des Slaves. Le choix en est heureux et la traduction excellente. De plus, le traducteur à muni les textes d'introductions, brèves mais substantielles ainsi que d'abondantes notes. Celles-ci apportent toutes les explications nécessaires à l'intelligence du

texte. Qu'il me soit permis de rectifier la note 50, à la p. 164, qui traite de la question controversée du sens qu'il faut donner à l'expression *rusĭskymi pismeny* « lettres russes », dans lesquelles auraient été écrits un Évangile et un Psautier trouvés par Constantin en Crimée. L'auteur a parfaitement raison d'y voir une déformation de *surĭskymi pismeny* « lettres syriaques ». Le mérite de cette interprétation ne revient cependant pas à M. Dietrich Gerhard qui n'a fait que résumer, en 1953, ce que M. André Vaillant a formulé dès 1935, dans la *Revue des études slaves* (XV, 1935, pp. 75-77). Ce premier volume inaugure excellement la nouvelle collection.

B. O. U.

Philip Sherrard. — Athos, der Berg des Schweigens. (Coll. Stätten des Geistes). Olten, Lausanne, Urs Graf-Verlag, 1959; in-4, 120 p., 28 pl. en couleurs.

La parution d'un assez grand nombre de publications sur le Mont Athos, durant ces vingt dernières années, n'a semblé, ni à l'A., ni à l'éditeur, un obstacle à en ajouter encore une. Et, de fait, ce nouveau livre a sa raison d'être qui réside essentiellement dans la manière de traiter le sujet. La plupart des ouvrages sur le Mont Athos, sont ou bien de simples descriptions de voyages ou bien des livres plutôt scientifiques, tandis que la publication en question veut nous faire connaître par l'intérieur cette terre monastique par excellence. De là provient la grande part accordée aux légendes dans le 1er chapitre où l'A. nous livre l'histoire de la Sainte Montagne, depuis les origines jusqu'à l'époque moderne. Cela ne veut nullement dire que les faits historiques ne soient pas mis clairement en lumière. Le fait athonite lui-même n'étant pas intelligible sans une connaissance, pour le moins rudimentaire, des origines de la vie monastique, l'A. explique dans un 2e chapitre les formes principales de cette vie, pour terminer par la description d'un monastère type de l'Athos. Son plan et l'aménagement général sont clairement décrits. L'histoire du monachisme et le cadre une fois connus, l'A. esquisse la vie journalière d'un moine athonite avec ses longs offices, ses prières personnelles, ses labeurs et ses joies, après quoi vient le chapitre, peut-être le plus intéressant de tout le livre, dans lequel la raison profonde de la vie menée à l'Athos nous est dévoilée. Ce à quoi tendent tous les efforts du moine, n'est autre chose que l'union avec Dieu, union déjà atteinte en partie dans et par la contemplation. A l'aide de larges extraits tirés des œuvres des plus grands maîtres de la vie monastique, l'A. montre les différents stades par lesquels le moine doit passer pour arriver tôt ou tard à cette contemplation finale. Ce qui frappe dans ce livre, c'est la grande sympathie et la profonde déférence avec lesquelles l'A. a traité son sujet. De plus, le livre a été édité avec un tel goût (les planches en couleur sont de vrais chefs-d'œuvre, ce qui vaut aussi bien pour les prises de vue que pour l'impression) qu'il peut être considéré comme un des plus beaux dans sa catégorie qui aient paru jusqu'à cette date.

D. J.-B. v. d. H.

Métropolite Dionysios de Lemnos. — *Πιστοὶ ἄχρι θανάτου.* Athènes, 1959 ; gr. in-8, 510 p.

A la suite de la haine ou des représailles des Allemands, des Italiens, des Bulgares ou des communistes, plus de 340 membres du clergé grec ont donné leur vie pour leur foi et leur patrie. Il faut retourner à la guerre civile en Espagne pour trouver une telle proportion du clergé parmi les victimes. Mgr Dionysios, ancien métropolite de Lemnos, actuellement à Trikkala, a voulu leur dédier un très beau volume où, suivant l'ordre géographique des régions et des métropoles et éparchies, il nous donne une courte biographie de chacun d'eux et la date de son décès. Ce furent souvent les premières victimes des représailles ; beaucoup étaient des pères de famille exemplaires et de vrais chefs du peuple de Dieu. Maintes fois les supplices les plus cruels leur furent réservés ; l'un d'eux a été jugé digne d'être crucifié le vendredi-saint. Les uns étaient des prêtres zélés, d'autres des *papades* ordinaires, mais à aucun n'a manqué le courage du patriotisme et de l'endurance. L'occupant exigeait d'eux l'abstention de toute activité nationale, les communistes un assentiment ou au moins le silence tolérant pour leurs œuvres sinistres avec l'espoir de démoraliser leurs ouailles. Ils ne se sont pas enfuis à l'arrivée des loups. L'A., après deux années d'investigations systématiques, n'a voulu fournir que des renseignements sûrs. Pour ces prêtres de village, ces diacres et ces moines, il a ainsi laissé un digne monument, édité avec un grand soin sur papier de luxe, orné de belles initiales et digne de leur sacrifice héroïque.

D. I. D.

Métropolite Pantéléïmon de Chios. — *Μελέτη περὶ ἱδρύσεως τοῦ μοναχικοῦ τάγματος τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίας.* Chios, Charakiadis, s. d. ; in-8, 68 p.

Au programme du Synode de la Hiérarchie réuni à Athènes en novembre 1958 (cf. *Irénikon* 1959, p. 71 et 74) figurait la question du renouveau monastique en Grèce. Mgr Pantéléïmon, métropolite de Chios, voulut y soumettre un mémoire sur la fondation d'un ordre monastique, qu'il fait suivre dans notre opuscule d'un *Projet de Constitution pour l'organisation d'un ordre monastique officiel*, incorporé à l'*Apostoliki Diakonia*. On connaît le grand dévouement et l'intérêt réel du zélé hiérarque pour l'*Apostoliki Diakonia* et pour ses œuvres ; on sait qu'il a fondé déjà un ordre monastique sous le vocable de S. Pantéléïmon dont le siège est à la métropole de Chios. Il présente ici un règlement monastique complet, adapté à la situation actuelle de la Grèce, et dont le but serait la réalisation des fins poursuivies par l'*Apostoliki Diakonia* (l'organe pastoral de l'Église de Grèce et de son Saint-Synode), et plus spécialement la préparation et le perfectionnement d'un clergé capable de poursuivre cette mission (art. 2). Le siège serait l'actuelle *Moni Petraki* à Athènes, où est installée l'*Apostoliki Diakonia*. Nous apprendrons avec un grand intérêt la suite qu'on donnera à ces propositions, qui malheureusement ne purent être discutées au Synode.

D. I. D.

Maja Miletić. — I « Krstjani » di Bosnia alla luce dei loro monumenti di pietra. (Orientalia christiana analecta, 149). Rome, Pont. Instit. Orient. Stud., 1957 ; in-8, 186 p.

L'A. traite ici une des questions historiques les plus ténébreuses, celle de l'origine et de l'expansion des bogomiles ou cathares en Bosnie. Leurs

monuments funéraires ont été étudiées en détail par le prof. Soloviev de Genève et par d'autres spécialistes. L'A. y ajoute d'intéressantes précisions sur différentes pierres tombales et sur les inscriptions bogomiles, et discute la question de l'origine du nom de la secte dualiste. D'après lui cette appellation ne viendrait pas d'un nom propre, mais d'un surnom : « *amabilis Deo* ». P. K.

Stanislas Kot. — Socinianism in Poland. The Social and Political Ideas of the Polish Antitrinitarians in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Boston, Starr King Press, 1957 ; in-8, 226 p., 5 dl.

L'A. retrace ici l'histoire des antitrinitariens depuis leur apparition en Pologne en 1556, leurs relations avec les unitariens d'Angleterre et souligne particulièrement le rôle social joué par ce mouvement dans la vie politique et dans la littérature polonaises. Les antitrinitariens, qui étaient plutôt une reviviscence de l'arianisme, appliquaient partout les principes de la morale chrétienne et essayaient de les adapter à des idées socialistes, voire communistes et anarchistes et en tout cas non conformistes et pacifistes. S. Kot, ancien professeur à l'Université de Cracovie, étudie les rapports des antitrinitariens avec les anabaptistes et les frères moraves, leur rupture avec l'Église Réformée en 1563 et leurs relations avec Faustus Socinus. Il est intéressant de noter que la science soviétique faisant abstraction du côté religieux de leur doctrine, présente les antitrinitariens comme des précurseurs du marxisme. Le chapitre sur le communisme des frères moraves et sur les anabaptistes en Pologne ainsi que sur la fondation du village pacifiste de Raków est fort instructif. P. K.

Arthur Rhode. — Geschichte der Evangelischen Kirche im Posener Lande. (Coll. Marburger Ostforschungen, 4). Wurzbourg, Holzner, 1956 ; in-8, 264 p., une carte.

Voici la première histoire complète de la Réforme dans la région de Poznań ; elle donne beaucoup de détails sur le rôle joué par les protestants dans la vie du pays. Plusieurs chapitres sont consacrés aux relations plutôt difficiles entre les protestants et les gouvernements polonais et allemands. La période la plus tragique est celle qui va de la fin de la première guerre mondiale jusqu'à nos jours, quand l'effectif protestant descend de 500.000 à 200.000. Les derniers chapitres racontent comment les protestants ont vécu pendant la seconde guerre mondiale et discutent le problème des « réfugiés de l'Est ». ». Le livre est complété par trois cartes et un index. P. K.

Joseph Chambon. — Le Protestantisme français. Son cheminement jusqu'à la Révolution française. Genève, Labor et Fides, 1958 ; in-12, 150 p.

Ce livre met à la portée du lecteur de langue française l'ouvrage du pasteur berlinois J. Chambon, dont le nom laisse supposer qu'il descend de réfugiés huguenots. On ne peut pas dire que ce soit vraiment une étude historique au sens où on l'entend communément aujourd'hui ; l'A. se

réclame de la théorie scientifique de la race, du milieu, du moment aussi bien que de la méthode des Actes des apôtres. « L'histoire de l'Église, écrit-il, est l'histoire de l'action exercée par Jésus-Christ à l'égard et au sein de son Église ». Il en résulte un curieux mélange de données objectives et de visions prophétiques, de science et de mystique, qui tourne facilement à l'épopée. C'est presque aussi vibrant de passion que les *Tragiques* d'Agrippa d'Aubigné. D'ailleurs l'information historique cède parfois le pas à la poésie : la figure de Jeanne d'Arc qui apparaît si souvent — on se demande bien pourquoi — est vue à travers l'imagination échevelée de Schiller. L'A. n'est pas tendre pour les adversaires de son Église, et l'Église catholique et les gloires nationales sont traînées dans la boue. La Révolution, vers laquelle l'A. fait « cheminer » le protestantisme français, nous a bien appris à dénigrer le passé, mais l'amour propre se révolte encore quand la satire vient de l'étranger. En somme les lecteurs de langue allemande auraient dû conserver le privilège de pouvoir lire ces pages ! D. D. G.

C. Cantaloube. — La Réforme en France. vue d'un village cévenol. (Coll. Unam Sanctam, 22). Paris, Éd. du Cerf, 1951 ; in-8, 310 p.

Ce livre d'histoire commence par la plus charmante des histoires, une image printanière, un souvenir d'enfance, où l'âme candide d'un jeune garçon se demande pourquoi les habitants de son village vont ainsi le dimanche les uns au temple, les autres à l'église, sans jamais se mêler pour prier Dieu ensemble. L'ouvrage apporte la réponse, en faisant revivre à propos du village de Saint-Laurent le drame religieux des Cévennes depuis la Réforme jusqu'à la Révolution. L'A entend le faire avec une parfaite sérénité, dans un total esprit de justice. Il reconnaît que « de part et d'autre le climat n'était pas à l'Évangile » ; mais tandis que le fanatisme fait rage dans les deux camps, il sait nous garder la tête froide, reprenant le mot de Pierre Viret : « Jésus Christ veult que nous ayons prudence conjoincte avec simplicité ». Cette simplicité oblige à comprendre plus qu'à juger, et à voir, par exemple, dans l'attitude si ferme du pouvoir royal son désir de sauvegarder l'unité nationale. « Ne jugeons pas hier d'après aujourd'hui et gardons-nous de remâcher des griefs périmés » (p. 137). Et s'il arrive à l'A. de décocher quelque saillie à l'endroit des protestants, il faut savoir que les catholiques ne sont pas ménagés. D'ailleurs, « l'histoire n'est pas un panégyrique où l'on ne parle que des vertus » ; cela n'empêche pas « de vivre dans l'intimité prolongée des générations successives et de les envelopper toutes, malgré leurs misères, dans une même affection » (p. 306). A cette leçon « irénique » tirée de l'histoire s'ajoute le charme littéraire du texte. On suit la narration avec intérêt : tous ces noms surgis de registres poussiéreux prennent vie dans une ample Comédie humaine et le lecteur tourne les pages pour savoir « la suite de l'histoire ». Le récit s'appuie sur une documentation extrêmement riche et minutieuse, glanée dans les archives municipales, départementales et même dans quelques étonnantes pièces d'archives personnelles. Enfin ce travail savant n'a rien d'austère : un style alerte et savoureux lui confère une grâce qui rend plaisante la matière la plus austère. On croirait même entendre une pointe d'accent cévenol ! D. D. G.

Pierre Lestringant. — Visage du Protestantisme français. Tournon, Les Cahiers du Réveil, 1959 ; in-12, 214 p.

L'A., qui enseigne la théologie pratique à la Faculté protestante de Paris, a exercé auparavant le ministère pastoral dans le Midi et le Nord de la France. Son expérience le met à même de décrire l'état actuel des Églises protestantes. Il le fait avec la clarté d'un professeur ; on se sent soutenu par la logique du plan et l'enchaînement des idées. La première partie, intitulée : Géographie et physionomie sociale du protestantisme français, est de loin la plus intéressante, parce qu'aussi la plus originale. La démographie du protestantisme en France est en effet un problème sur lequel l'A. a déjà écrit de nombreux articles dans diverses revues. Ces pages fourmillent de détails instructifs : on y apprend, par exemple, que le protestantisme fournit peu d'éléments au prolétariat (p. 40) ; qu'il offre un terrain propice à la libre pensée (p. 55) ; ou bien, que les fidèles les plus cultivés se disent incapables de suivre avec profit les sermons dépassant 25 minutes (p. 47). L'A. signale aussi l'impérieuse nécessité d'une participation des croyants au ministère de leur Église (contre le ministère exclusif des pasteurs). Les autres parties sont une revue des différentes communautés protestantes en France : Réformés, méthodistes, « professants », darbystes, luthériens, baptistes. L'A. est obligé de faire appel au passé pour expliquer le présent, et les traits du « visage » actuel y perdent un peu de leur netteté. Détail intéressant et caractéristique : les schismes des Églises protestantes ne provoquent aucune amertume ; au contraire on enregistre le bénéfice de l'osmose qui se produit alors entre ces diverses Églises (pp. 65 et 117). Enfin le lecteur regrettera peut-être l'absence d'une conclusion générale ou d'une perspective d'avenir : sans doute l'A. l'a-t-il voulu ainsi par souci d'objectivité, qualité qu'il faut lui reconnaître et qui permet au lecteur non protestant de lire sans passion ce livre qui « sur aucun point ne devait tourner à l'apologie des Églises protestantes ou de qui que ce soit » (p. 7). D. D. G.

Günther Schulemann. — Geschichte der Dalai-Lamas. Leipzig, Harrassowitz, 1958 ; in-8, 520 p., nomb. ill.

Ce livre sur les Dalaï-Lamas retrace l'histoire du bouddhisme en Chine et aux Indes et donne une description suivie et détaillée de la vie du bouddhisme au Tibet, du culte bouddhique et de l'organisation des monastères jaunes, poursuivant l'histoire des Dalaï-Lamas depuis le XIVe siècle jusqu'en 1956. Ce traité savant et objectif est difficile à lire à cause du trop grand nombre de notes et surtout d'une quantité démesurée de mots tibétains dans le texte. L'A. décrit dans les derniers chapitres la guerre Sino-Tibétaine de 1950, le voyage à Pékin du Dalaï-Lama et du Panchen-Lama et les fêtes du 2500e anniversaire de la mort du Bouddha. Malgré la riche bibliographie et le nombre impressionnant de documents cités par l'A., il nous faut relever quelques graves omissions. L'A. semble ignorer les livres classiques d'Hyacinthe Mičurin sur le Tibet, le dictionnaire d'O. Kovalevsky et surtout l'œuvre de N. de Roerich qui avait passé plus de vingt ans au Tibet et dont les tableaux tibétains sont connus dans le monde entier. Le musée Roerich de New-York en possède plus d'un millier. Les illustrations du livre sont assez quelconques et on s'étonne que l'A. n'ait rien puisé à la collection Roerich. P. K.

Erwin R. Goodenough. — Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. Vol. VII et VIII : Pagan Symbols in Judaism. (Coll. Bollingen Series, 37). New-York, Pantheon Books, 1958 ; in-4, XVIII-229 + XII-282 p., 291 + 168 illustrations,

Dans la série des superbes publications de la fondation Bollingen, E. R. G. continue inlassablement son étude de la symbolique juive, comparée à celle de l'hellénisme ambiant (cf. *Irénikon*, XXVIII (1955) pp. 333-334 et XXX (1957) p. 243). Quelle est la signification cultuelle qu'attribuaient les Juifs aux représentations du taureau, du lion et de l'arbre que l'on trouve dans les synagogues de l'époque romano-hellénistique ? L'A. T. fournit une base de recherche trop étroite pour en tirer des conclusions valables. L'A. part donc à la découverte parmi les figurations correspondantes de l'iconographie païenne du monde romain. Sa vaste érudition et sa magnifique documentation lui permettent comme toujours d'inventorier un matériel immense. La littérature juive de l'époque et, tout spécialement, Philon dont il est un spécialiste, lui fournissent constamment de précieux points de référence. On notera à nouveau, toutefois, que les conclusions de E. R. G. après l'étude de chaque symbole sont souvent un peu décevantes. L'interprétation religieuse d'un symbole donné utilisé par le judaïsme reste somme toute dans le domaine de l'hypothèse. Ce qui est vrai du taureau, du lion et de l'arbre, l'est davantage encore évidemment des symboles secondaires que l'A. analyse par la suite : rosettes, masques, gorgones, et les symboles étudiés au vol. VIII, symboles érotiques, psychopompes et astronomiques laissent la même impression. Aussi saura-t-on gré à l'A. du ton extrêmement prudent des conclusions générales qu'il donne aux quatre volumes (V, VI, VII et VIII) consacrés à l'étude des symboles païens introduits dans l'iconographie juive. Le plus souvent il n'a fait que suggérer des rapprochements et lui-même reconnaît avoir limité sa tâche à indiquer toutes les interprétations possibles d'un symbole donné et à souligner à la lumière des documents celles qui lui paraissaient les plus probables (VIII, p. 219). On admirera la modestie de l'A. qui reconnaît que les conclusions de sa recherche comportent encore un nombre considérable de points d'interrogation et on lui sera reconnaissant pour l'ampleur qu'il a su donner à son enquête fournissant désormais au chercheur un instrument de travail remarquable. Comme toujours l'abondante illustration de ces volumes met à la disposition du lecteur une documentation considérable. D. E. L.

E. S. Drower. — Water into Wine. A Study of Ritual Idiom in the Middle East. Londres, Murray, 1956 ; in-8, XVI-274 p., ill., 25 /–

Ce curieux livre se présente comme une contribution à l'étude comparée des religions du Moyen Orient : christianisme sous toutes ses formes, judaïsme, mandéisme et parsi-isme. L'intérêt principal de l'A. va aux repas sacrés et, dans la seule section où nous sommes capable de la contrôler, son information est d'une exactitude remarquable justifiant totalement son affirmation qu'elle n'a rien noté qu'elle ne l'ait vu elle-même ou qu'une compétence ne le lui ait décrit. Bien des prêtres de rite byzantin, par exemple, pourraient apprendre de Lady D. comment faire la proscomidie ! Dans sa description de la liturgie byzantine nous n'avons trouvé

qu'une erreur minime : p. 128, c'est sur l'épaule *gauche* du diacre qu'est posé le grand voile. Quant aux interprétations données aux faits observés, nous en laissons l'entière responsabilité à l'A. Est-il vraiment indiqué d'aller supposer que le rhipidion était primitivement destiné à chasser les démons ? Les mouches ne suffiraient-elles pas, primitivement comme aujourd'hui ? D. G. B.

H. J. Zimmels. — Ashkenazim and Sephardim. Their Relations, Differences and Problems as Reflected in the Rabbinical Responsa. (Jew's College Publications. New Series, n° 2). Londres, Oxford University Press, 1958 ; in-8, XIV-347 p., 42/–

Cet ouvrage rend un très grand service aux études juives. Il traite toute l'histoire des deux branches juives à l'étranger, l'une venant de la Palestine : les Ashkenazim des pays franco-germaniques, l'autre de Babylone : les Sephardim en Espagne. Les Juifs en Allemagne garderont toujours le contact avec la Palestine. Persécutés par l'empire byzantin, entourés et poursuivis par les Français et les Allemands, ils sont d'un esprit plus romantique, ce qui s'exprime par le développement du Midrash et des piyyutim liturgiques. L'Espagne fut par l'Afrique du Nord plus accessible à la Babylone ; chez les Sephardim, se forma un esprit beaucoup plus critique et scientifique (le Talmud était plus accentué) que chez leurs rivaux. Expulsés d'Espagne, du Portugal, de France et d'Allemagne, les Sephardim cherchent asile en Hollande et en Angleterre, tandis que les Ashkenazim trouvent asile en Pologne. Des communautés des deux branches se retrouvèrent en beaucoup de villes de Turquie. L'A. parle ensuite de l'origine et du développement des différences entre les deux branches, tels la prononciation et les caractères de la langue hébraïque, la liturgie, la poésie, les lois du mariage et les régimes alimentaires. Souvent deux usages ou pratiques s'opposent, souvent elles s'influencent mutuellement. Des cas pratiques résultant de ces différences sont discutés en suivant les *Responsa* rabbiniques. L'A. n'a pas reculé devant la multitude des documents à étudier, les notes le prouvent. Toutefois, ce livre suppose déjà une certaine connaissance et familiarité avec les questions juives. Il est pleinement d'actualité, maintenant que l'État d'Israël tente un ultime effort pour unir les deux branches et leurs traditions (85,16 % d'Ashkenazim et 14,84 % de Sephardim) là où furent adoptés la prononciation des Ashkenazim et les caractères des Sephardim. D. E. D.

Paul H. Clyde. — The Far East. A History of the Impact of the West on Eastern Asia. Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 3e éd. 1958 ; in-8, X-836 p.

Le succès des deux premières éditions de cet ouvrage, épuisées en l'année même de la parution (1958), témoigne de la valeur de ce travail. Il vient à l'heure de l'Asie, comme c'est aussi l'heure de l'Afrique ! Après un rappel de ce qu'étaient la vieille Chine et le Japon, l'A. décrit les premiers contacts de l'Ouest avec l'Est, mais ne commence qu'aux Nestoriens du Ve siècle ; suivent les grands voyages des Polo (XIIIe s.), l'arrivée des Portugais, des Espagnols, pour en venir rapidement aux

commerçants anglais, français, hollandais : ceci pour la Chine, jusqu'à la moitié du XIX[e] s. ; puis il passe au Japon pour une période semblable, revient à la Chine pour achever le XIX[e] s., écrit un chapitre sur les Philippines, etc. Ouvrage difficile à faire, par la nécessité de passer d'un État à l'autre, mais où l'on sent combien l'Occident imposa sa volonté à presque la moitié de l'humanité. C'est à la conférence de Bandoung que nous mène l'A. ; nous y trouvons donc les événements récents : la Corée, Formose. L'actualité est là, expliquée par l'histoire. Par celle-ci nous verrons si l'influence occidentale modernisante a atteint son but dans les différents domaines de l'activité ; on y verra grandir le communisme et l'Occident perdre son influence. Pour comprendre ce qui se passe en Asie, un tel ouvrage doit être lu et médité. De nombreuses cartes, fort suggestives, éclairent le texte. D. Th. Bt.

Georges Vernadsky. — Essai sur les Origines russes. T. I et II : L'Orient ancien et le haut Moyen Age illustrés. Paris, Maisonneuve, 1959 ; in-8, 290 et 262 p., 50 ill. et hors-texte, 8 cartes.

G. Vernadsky, professeur à l'université de Yale (U. S. A.) et récent titulaire du doctorat *honoris causa* de l'université de Columbia, est un des historiens de la Russie les plus compétents. Il prépare actuellement le quatrième volume de sa monumentale *Histoire de Russie* et a publié en anglais l'édition originale du livre ici recensé (*The Origins of Russia*, Oxford, Clarendon Press, 1959). L'A. donne beaucoup de détails intéressants sur la vie des anciens Slaves et des peuples nomades qui ont passé par les steppes de la Russie du Sud. Les mœurs, les croyances religieuses, la musique et l'art de ces différentes tribus et peuplades sont tour à tour analysés et comparés. Le 2[e] volume nous donne un tableau complet de la formation de l'État kiévien de Vladimir et de Jaroslav. L'A. souligne l'importance des influences venues de l'Asie et s'attache à relever certains emprunts linguistiques qui dénotent l'interdépendance des peuples qui, depuis l'antiquité, se sont succédé dans ces contrées en vagues dévastatrices et qui, submergeant l'Est de l'Europe, formèrent ce qu'on pourrait appeler les « empires eurasiens ». Si des réserves assez sérieuses doivent être faites à propos de certains rapprochements dans le chapitre sur la mythologie slave, il nous semble que l'A. accueille avec trop de confiance un document hautement suspect : « La vie de Vladimir, le soleil ardent ». Cette pièce daterait « au plus tard du IX[e] siècle », tandis que Vladimir lui-même à vécu à la fin du X[e] et au début du XI[e] siècle.

P. K.

Francis Dvornik. — The Slavs, their early History and Civilization. Boston, American Academy of Arts and Sciences, 1959 ; in-8, 394 p., 6 dl.

Le présent volume est un cours d'histoire des peuples slaves professé à l'Université de Harvard et revisé par les professeurs Karpovich et Jakobson. Il fait suite aux nombreux travaux sur l'histoire des peuples slaves au moyen âge, mais en diffère sensiblement. Certaines hypothèses émises par l'A. nous semblent très osées. Il situe l'habitat primitif des Slaves

non dans la région de la Vistule, mais de l'Elbe au Boug, contrées qu'ils ne peuplèrent que plus tard lors de leurs multiples migrations. Tout aussi osée nous semble l'affirmation que les « severjane » habitaient au VIIe siècle au Sud du Danube. En dehors de ces premiers chapitres le livre de F. D. est un aperçu traditionnel et bien fondé de la civilisation primitive des Slaves, de leurs premiers États, de la mission des saints Cyrille et Méthode, de la Russie de Kiev et de l'histoire des divers peuples slaves de l'origine jusqu'à l'occidentalisation de la Bohême et de la Pologne. Notons surtout les chapitres sur les relations des Slaves avec Byzance, les Francs et la Papauté. — L'A. accepte les trois hypothèses émises par D. Obolensky qui nous semblent très peu fondées : celle de l'alternance des métropolites grecs et russes à Kiev (ce qui ne correspond nullement à des faits historiques), celle de l'octroi à saint Vladimir du titre de Basileus par les Empereurs et celle de l'origine sarmate des Serbes et des Croates. Cette dernière nous semble surtout mal fondée. P. K.

Richard Charques. — The Twilight of Imperial Russia. Londres, Phoenix House, 1954 ; in-8, 256 p., ill., 25 /–

L'A. nous donne une histoire du règne de l'Empereur Nicolas II. La particularité de cette étude réside dans le procès fait au libéralisme russe. L'A. le considère comme le principal responsable de la venue au pouvoir des communistes et de tous les événements postérieurs. Le libéralisme russe était selon lui voué à l'échec dès 1905. La thèse est défendable, surtout si l'on songe au Gouvernement Provisoire qui n'a rien fait pour défendre la révolution libérale de mars 1917. — Cet ouvrage ne dit rien sur le développement économique de la Russie avant la Révolution et sur l'activité des deux dernières Doumas et ne reflète qu'un côté de la vie russe sous Nicolas II. P. K.

Übergang zur Moderne. (Coll. Historia Mundi, VII). Berne, Francke, 1957 ; in-8, 527 p., 1 tableau.

Le présent volume de l'importante œuvre d'ensemble, publiée sous la direction de Fritz Valjavec, paraît avant le VIe volume. Il donne un tableau varié d'une époque riche en hommes et en événements. Les auteurs des différents chapitres sont des spécialistes appartenant aux universités d'Allemagne, d'Autriche, de Grande-Bretagne, d'Italie et de Suisse. La partie la plus importante de l'ouvrage est consacrée à l'époque des grandes découvertes, à la Réforme protestante et à la Contre-Réforme catholique. Notons également les chapitres consacrés à l'Empire germanique et à la Russie, ainsi qu'une intéressante étude sur l'art baroque. Ce volume peut être considéré comme pleinement réussi. Il est complet et en même temps ramassé. P. K.

Adolf Stender-Petersen. — Geschichte der russischen Literatur, I-II. Munich, Beck, 1957 ; in-8, XII-472 et VI-585 p., DM 60.

Cette histoire couvre la littérature russe depuis ses débuts jusqu'à la Révolution d'octobre. Le premier volume est consacré à l'ancienne littérature russe (pp. 1-321) et à celle du XVIIIe siècle (pp. 323-437), le deu-

xième à la littérature des XIXe et XXe siècles. Ce n'est pas simplement une histoire de la littérature russe dans une série déjà longue d'ouvrages semblables. Elle représente plutôt une réaction contre la conception traditionnelle d'histoire littéraire en Russie, que ce soit au XIXe siècle ou de nos jours, et qui voit dans une œuvre littéraire moins une œuvre d'art qu'un document social, psychologique ou biographique. Le grand mérite de l'A. est d'avoir rompu résolument avec cette façon de voir et d'avoir mis au premier plan la valeur artistique de l'œuvre. Ce point de vue, qu'on pourrait qualifier en gros de « formaliste », encore que ce terme est loin de rendre toute la souplesse de la méthode dont se sert l'A., ne présentait pas de grandes difficultés d'application en ce qui concerne la littérature moderne. Dans ce domaine, l'A. a déjà eu quelques prédécesseurs. La véritable nouveauté est son application à la littérature ancienne. Celle-ci est en effet tellement différente de nos standards artistiques modernes que les historiens de cette littérature avaient préféré n'en discuter que le contenu et la raison sociale, en laissant de côté les questions de style et de forme. Cette littérature était cependant une œuvre d'art pour le lecteur médiéval, et l'A. n'a pas craint pour ainsi dire de se mettre à la place de ce lecteur pour déceler et préciser la valeur purement artistique de l'ancienne littérature russe. Il serait difficile de ne pas être d'accord avec lui ; même si on ne l'est pas, sa méthode ouvre des horizons qui sont restés voilés jusqu'à présent. Plutôt qu'à des spécialistes, l'ouvrage s'adresse au lecteur cultivé avide d'information. Aussi l'auteur a-t-il renoncé à la polémique et n'a pas muni son livre d'un appareil imposant de notes. Mais la copieuse bibliographie à la fin de chaque volume, groupée par chapitres, orienterait facilement un lecteur curieux de savoir l'opinion des prédécesseurs de l'auteur. B. O. U.

Herbert Peukert. — Die Slawen der Donaumonarchie und die Universität Jena 1790-1848. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen des Instituts für Slawistik, 16). Berlin. Akademie-Verlag, 1958 ; in-8, XX-278 p., DM 33.

L'A. de ce livre parle du rôle culturel important joué par l'université d'Iéna en dehors de l'Allemagne et surtout parmi les Slaves de l'Empire autrichien de religion protestante. Le même thème a été déjà étudié pour les universités de Halle et de Leipzig. Notons l'intéressant chapitre sur l'influence d'Iéna sur la littérature slovaque à partir de l'époque de l'empereur Joseph. Les étudiants slaves étaient assez peu nombreux à Iéna, mais ils étaient des sujets d'élite et ont joué un rôle culturel important dans leurs pays. Le livre de H. P. est une contribution utile à la connaissance des relations culturelles entre l'Allemagne et les pays slaves environnants. P. K.

Contributions à l'histoire russe. (Cahiers d'histoire mondiale, numéro spécial). Neuchâtel, Éd. de la Baconnière 1959 ; in-8, 336 p.

Le numéro spécial des *Cahiers* consacré à la science soviétique comprend une série d'articles de valeur inégale. Certains sont sérieux, d'autres assez élémentaires. Trois articles résument les nouvelles recherches archéologiques publiées surtout dans les MHA (*Matériaux d'Histoire et d'Archéo-*

logie) et dans *L'Archéologie soviétique*. Dans les articles traitant de la période moyenne, mentionnons la très intéressante étude de A. A. Sidorov sur les premiers livres imprimés parus en russe et en slavon. Enfin pour la dernière période signalons les articles sur la musique et le théâtre.

P. K.

Väinö Tanner. — The Winter War : Finland against Russia 1939-40. Stanford, University Press, 1957; in-8, 274 p., 4 dl.

Un très bref compte rendu de la première édition de cet important témoignage historique a été publié dans *Irénikon* en 1958, mais cette édition définitive mérite quelques remarques supplémentaires. Le livre de V. Tanner, ancien premier ministre et ministre des Affaires Étrangères de Finlande, est d'autant plus significatif, qu'il relate sèchement les faits et fait ressortir les méthodes de la diplomatie soviétique dans toute leur souplesse et en même temps dans toute leur rigidité. Le récit des journées tragiques qui ont précédé l'attaque soviétique contre la Finlande est vraiment émouvant. Trois chapitres présentent trois phases successives des événements : Négociations et voyages en URSS, Attaque sans préavis et formation d'un gouvernement fictif à la frontière, Négociations de Paix.

P. K.

Alan Moorehead. — The Russian Revolution. Londres, Collins with Hamilton, 1958 ; in-8, 320 p., nomb. ill., 30/–

L'A., correspondant connu du *Daily Express*, considère la Révolution russe comme « l'événement le plus important des temps modernes, l'événement qui a le plus changé nos vies ». Le livre commence par une description très superficielle de la vie à Pétrograd en 1916. Les chapitres les plus intéressants concernent la préparation de la Révolution et le rôle de l'Allemagne dans les événements de 1917. Les descriptions des journées révolutionnaires, du retour de Lénine, des événements de juillet, de l'affaire Kornilov, du coup d'État de novembre sont objectives. On notera surtout celle de l'attaque du Palais d'Hiver qui, dans les livres parus en URSS, est représentée comme une bataille acharnée et qui ne fut qu'un épisode sans éclat. L'auteur suit les événements jusqu'à la conclusion de la paix de Brest-Litovsk.

P. K.

F. Stepun. — Der Bolschewismus und die christliche Existenz. Munich, Kösel-Verlag, 1959 ; in-12, 298 p., DM 15,50.

L'A. a publié précédemment trois volumes de souvenirs, où il décrit son expérience du bolchevisme. Ces mémoires ont eu un grand succès surtout à cause de la langue littéraire allemande, qu'il manie, quoique étranger, de façon remarquable. Dans le présent volume il reprend, semble-t-il, un seul sujet sous différents aspects et l'étudie surtout au cours de l'histoire contemporaine. Ce thème est le titre du dernier chapitre : La robustesse de la pseudo-foi du bolchevisme en face de la pusillanimité du christianisme occidental.

D. T. B.

B. Schultze. — Wissarion Grigorjewitsch Belinskij. Wegbereiter des revolutionären Atheismus in Russland. (Coll. Wissenschaft und Gegenwart). Munich, Pustet, 1958 ; in-12, 220 p.

Cet ouvrage est divisé en deux parties : la première est biographique, la seconde idéologique. Dans ces deux parties l'A. tente de suivre l'évolution de l'athéisme de Belinskij dans son éducation, dans sa vie et dans ses ouvrages ; il recherche surtout comment il a été le précurseur de l'athéisme révolutionnaire en Russie. D. T. B.

Klaus Mehnert. — Der Sowjetmensch. Versuch eines Porträts nach zwölf Reisen in die Sowjetunion, 1929-1957. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 3e éd. 1959 ; in-8, 500 p., DM 16,80.

L'A. dédicace ce livre à la mémoire de sa mère «née à Moscou (1882) décédée dans le Holstein (1946) qui, Allemande, m'apprit à parler le russe et à aimer les Russes ». Il précise aussi l'objet de l'ouvrage dans le sous-titre : « Essai d'un portrait de l'homme soviétique après douze voyages dans l'U.R.S.S. ». Le portrait est un portrait moral et incomplet, un essai brossé dans le cadre actuel de la vie soviétique avec les possibilités très restreintes d'enquêtes qu'offrent les voyages en Russie. Le lecteur peut se faire cependant une idée très précise du « S.-Mensch », c'est-à-dire du citoyen soviétique : jusqu'où il peut jouir dans la vie privée des joies de la nature et de la famille ; dans quelle mesure il peut user des biens matériels de ce monde ou des biens spirituels (science, liberté et égalité), enfin quelle est sa vie sociale et politique et jusqu'où celles-ci satisfont ses aspirations. Ces différents sujets ne sont pas exposés, mais montrés de façon vivante à l'occasion d'incidents et de conversations glanées au cours de voyages, en des époques, dans des lieux et des circonstances très diverses. Ces courts récits laissent une impression d'ensemble très vivante d'une société montrant continuellement son visage conventionnel et cachant soigneusement sa personnalité individuelle. Cet ouvrage qui a atteint en quelques années son 35e mille est d'une haute valeur publicitaire pour l'information concernant la politique internationale d'aujourd'hui ; il complète le précédent ouvrage du même A., publié il y a un an sous le titre : *L'Asie, Moscou et nous*. L'opinion mondiale doit être éclairée et guidée actuellement pour échapper à l'emprise des propagandes malfaisantes et tapageuses. C'est le service que M. Mehnert, publiciste de toute première classe, veut rendre à ses contemporains dans ses publications, ses conférences, ses articles et surtout dans le commentaire radiophonique qu'il donne chaque semaine à la Radio de l'Allemagne du Sud sur la politique mondiale, et que des foules d'auditeurs écoutent avec la plus grande attention. D. T. B.

Jean Nicolas, A. A. — Onze ans au Paradis. Paris, Arthème Fayard, 1958 ; in-8, 300 p., 900 fr. fr.

L'A., religieux de l'Assomption, avait été nommé curé de l'église byzantine d'Odessa durant l'occupation de la ville par les Allemands. Il est resté à son poste au retour des Russes, qui n'ont pas tardé de l'arrêter sous l'inculpation d'espionnage et l'ont condamné à dix années de camp de rééducation, c'est-à-dire camp de concentration. Il a suivi toute la

filière des interrogatoires, des prisons, des déplacements, de la vie des camps. Un talent de dessinateur lui a providentiellement fourni l'occasion de jouir de privilèges et d'un régime plus doux. Il était chargé d'orner les baraques de décorations et de slogans et, à ses heures libres, peignait les portraits des chefs des camps. Il a passé ainsi quatre ans dans le camp de Vorkuta, au-delà du cercle polaire ; il en décrit le site et les travaux d'extraction de charbon par les hivers les plus rigoureux ; il y a vu surgir une ville et des usines, grâce à l'énergie des prisonniers et de la population libre. Dans cette vie atroce, ce qui le soutenait c'était la possibilité de faire du bien et la consolation à de rares intervalles de célébrer clandestinement la messe. Le livre se ferme sur un avertissement : « ...si nous nous contentons de nous couvrir d'une croûte superficielle de christianisme et de civilisation, sans approfondir les exigences morales qui en sont l'esprit, j'ai bien peur qu'il n'y ait un réveil terrible et douloureux ». D. T. B.

Baltische Kirchengeschichte. Herausgegeben von Reinhard WITTRAM. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1956 ; in-8, 348 p.

Cette œuvre collective a pour sous-titre « Matériaux pour servir à l'histoire de la mission et de la Réforme des Églises évangéliques luthériennes et de la vie religieuse dans les pays Baltes ». Dix-sept spécialistes, pasteurs, professeurs ou simplement des intellectuels ont dressé un « inventaire » historique depuis l'installation des ordres germaniques en pays balte en 1200 jusqu'à nos jours. En dehors de la partie historique, nous trouvons dans ce livre des renseignements sur l'Université de Dorpat et sur sa faculté de théologie luthérienne. Le ton général du livre est défavorable à la Russie et à sa politique balte. Les auteurs gardent cependant une grande objectivité en décrivant l'époque du rattachement des provinces baltes à l'Empire russe. Les dernières pages sont consacrées au martyrologe de l'Église luthérienne sous le gouvernement communiste.

P. K.

Ludolf Müller. — Zum Problem des hierarchischen Status und der jurisdiktionellen Abhängigkeit der russischen Kirche vor 1039. (Osteuropa und der Deutsche Osten, III, 6). Cologne, Rudolf Müller, 1959 ; in-8, 84 p., DM 4.80.

L'A. a choisi comme thème de son étude un des problèmes les plus controversés de l'histoire de l'Église russe : quelle était l'origine de la hiérarchie à Kiev dans les 50 premières années (989-1039) après le baptême du pays. Il passe en revue toutes les hypothèses présentées jusqu'à ce jour et fait le procès des différents arguments contre la thèse byzantine. Il conclut en admettant cette dernière qui est aussi celle des chroniques russes et des auteurs antérieurs au XXe siècle. L'importance du petit livre du prof. Müller réside dans sa méthode scientifique rigoureuse. Il donne tous les *pro et contra* et chacun peut d'après les données qu'il présente se faire une opinion personnelle du problème. P. K.

Im Reiche des goldenen Apfels. Trad. et notes de R. F. KREUTEL. (Coll. Osmanische Geschichtsschreiber, 2). Graz, Styria, 1957 ; in-12, 292 p.

La réédition commentée de la traduction du célèbre ouvrage de Çelebi, *Relation du voyage à Vienne en 1665* prend place ici dans une série d'éditions consacrée aux auteurs turcs. L'Empire autrichien est décrit par un voyageur turc après l'échec de la conquête du pays par les Ottomans. Les descriptions du palais des Habsbourg, de la ville de Vienne, de ses habitants, du théâtre, des orgues et machines mécaniques, sont des plus pittoresques. L'A. fait l'éloge des femmes viennoises et conclut sur l'affirmation qu'une année entière ne suffirait pas pour tout voir dans la capitale de l'Empire. P. K.

Werner Conze. — Polnische Nation und deutsche Politik im Ersten Weltkrieg. (Coll. Ostmitteleuropa in Vergangenheit und Gegenwart, 4). Cologne-Graz, Böhlau, 1958 ; in-8, XXII-416 p., DM 32.

Le présent volume qui fait partie de la collection « L'Europe orientale et centrale dans le passé et le présent » traite d'un problème insoluble, celui des relations entre l'Allemagne et la Pologne. L'A. donne un aperçu de la situation de la Pologne divisée entre les trois États voisins et de son évolution sociale. Il y a des détails intéressants sur l'état des populations et de l'opinion publique polonaise en 1914. Certaines parties du livre donnent des renseignements fort peu connus sur les projets d'organisation de la Pologne sous l'occupation allemande et sur la proclamation du Royaume de Pologne par l'Empereur Guillaume II et l'Empereur Charles le 5 novembre 1915. Les chapitres suivants sont consacrés à la formation de la légion polonaise et à la politique de Pilsudski qui profita des possibilités accordées par la proclamation. L'étude se termine par les travaux du Conseil d'État polonais ouvert le 14 janvier 1917 et par le récit de l'opposition entre Berlin et Vienne. P. K.

L. S. Stavrianos. — The Balkans since 1453. New-York, Rinehart, 1958 ; in-8, XXII-970 p., 12 dl.

Le gros volume de L. S. Stavrianos, professeur d'histoire à l'Université du Nord-Ouest (U. S. A.) est surtout intéressant par la monumentale bibliographie qui occupe 73 pages. Les illustrations sont malheureusement assez quelconques. Le texte qui donne une histoire des nations balkaniques sous la domination musulmane est divisé en 5 parties : Montée ottomane, Déclin ottoman, Age des nationalismes, Age des impérialismes, Guerres et crises. La partie la plus développée est celle des XIXe et XXe siècles, qui donne beaucoup de détails sur la formation et la vie des pays balkaniques. Le côté politique et diplomatique est plus développé que le côté religieux et culturel mais l'œuvre du prof. Stavrianos est néanmoins une contribution importante et fort utile. Les cartes sont encore moins suffisantes que les illustrations et ne sont pas dignes de figurer dans ce beau volume. P. K.

Patrick Leigh Fermor. — Mani, Travels in the Southern Peloponnese. Londres, Murray, 1958 ; in-8, XIV-320 p., ill., 18 /–

M. F. connaît sa Grèce, et à propos d'un voyage dans la Mani (ou jadis Maïni) entretient son lecteur d'innombrables mystères de la vie

campagnarde du pays. La Mani est la région montagneuse du cap Matapan qui s'élance dans la mer au sud du Péloponnèse. C'est une région d'accès difficile, pauvre et abandonnée. L'A. s'y promène, observe avec grande pénétration, s'informe et informe son lecteur. Tout y passe : histoire et mythologie de tous les âges (centaures, la communauté grecque de Cargèse en Corse d'origine maniote, les coiffures des hospodars valaques, dieux païens et saints chrétiens), réflexions pertinentes ou non, beaucoup de choses vraies, certaines qui le sont sans doute moins. L'atmosphère grecque est bien rendue et le livre fera passer agréablement des heures creuses à condition que le lecteur choisisse, car on trouve parfois des considérations qui auraient pu être avantageusement omises. D. G. B.

R. L. Mackie. — King James IV of Scotland. Édimbourg, Oliver and Boyd, 1958 ; in-8, 300 p., 8 ill., 3 cartes, 25 /–

Cet ouvrage nous donne plus qu'un « bref regard sur la vie et l'époque » – trop modeste sous-titre – du roi Jacques IV d'Écosse, figure très curieuse d'une période de transition entre le moyen âge et la Renaissance. Roi à quinze ans, fiancé une première fois alors qu'il en avait trois, il se montra à la fois religieux jusqu'à la bigoterie et assez matérialiste. Féru de chasse et de fauconnerie, passionné de la danse, du sport et du jeu, il n'avait consacré que peu de temps à sa formation intellectuelle. Cependant il ne fut pas le roi fantoche que les seigneurs rebelles croyaient pouvoir manœuvrer à leur guise. Il trouvait à son accession au trône une Écosse relativement prospère ; les révoltes des nombreux « clans », la guerre avec l'Angleterre semblaient devoir s'apaiser et la paix se consolider provisoirement du moins, par son mariage avec Marguerite, fille d'Henry VII d'Angleterre, circonstance favorable au développement de la bâtisse, des constructions navales, de l'agriculture, etc. L'ignorance d'un clergé, par ailleurs de mœurs assez relâchées, faisait la faiblesse de l'Église écossaise, et l'incita à encourager l'instruction et à doter son pays d'une troisième université, qui, sans pouvoir rivaliser avec celles d'Oxford et de Cambridge, atteindrait au moins le niveau de celles de Paris (Théologie) et d'Orléans (Droit civil), jouissant à l'époque de la plus grande renommée. Jacques IV aurait pu borner là ses activités en faveur de son peuple dont il se disait le père, mais il se laissa aller à des rêves de puissance politique à exercer en Europe ; il se perdit alors dans le jeu des alliances, jeu qui entraîna pour lui et l'Écosse le désastre. Le champ de bataille de Flodden devait lui être fatal. Il avait quarante ans. Bien que son cadavre eût été identifié, de nombreuses légendes, dues à son immense popularité circulèrent ; il aurait été vu en divers lieux dont notamment Jérusalem. C. R.

Wilhelm Kraiker. — Die Malerei der Griechen. Stuttgart, Kohlhammer, 1958 ; in-4, 166 p., 76 pl. en noir, 6 en couleurs.

La peinture grecque méritait d'être placée dans les grandes collections d'histoire de l'art au même rang que celle de nos maîtres occidentaux. W. Kraiker, professeur d'archéologie à l'Université de Kiel, s'en acquitte à merveille, en savant et en artiste. Malgré l'abondance des planches, le but n'est pas, comme il arrive souvent, de montrer des images ; ici les

planches servent vraiment à illustrer l'exposé. D'ailleurs l'A. semble se méfier de la photo ou du manque d'observation de ses lecteurs : s'il craint que nous échappe la finesse d'un geste ou d'un détail, il le reproduit en un schéma agrandi, qui accuse la sûreté du dessin. La matière première est fournie surtout par la céramique (on compte quelque 800 peintres de vases pour les Ve et IVe siècle !) ; les vases ont mieux résisté à l'épreuve du temps, malheureusement c'est un art mineur. Quelques fresques et mosaïques nous apparaissent aussi comme les épaves d'un immense et irréparable naufrage. L'A. utilise encore les renseignements donnés par la littérature sur les différents artistes et sur le sens esthétique de l'antiquité grecque. L'art crétois est annexé au domaine de la peinture grecque proprement dite pour en faire ressortir l'originalité : tandis que les fresques minoennes décrivent les merveilles de la nature, où l'homme semble flotter, comme l'une de ces merveilles, dans un monde paradisiaque (on reste confondu devant tant de beauté : la fresque de l'oiseau bleu vaudrait à elle seule l'acquisition du livre), l'art de la Grèce continentale ne représente jamais le paysage pour lui-même ; l'Homme est toujours le thème essentiel de la peinture grecque : l'homme dans les réalités de l'existence, guerre, chasse, amour, l'homme en face de la mort, dans ses rapports avec la divinité ; depuis les premiers ornements de la céramique jusqu'aux tardives fresques de Pompéi, la peinture grecque essaie de répondre à l'énigme du Sphinx sur le destin de l'homme. Enfin nous avons été heureux de trouver p. 109 une allusion, malheureusement trop rapide, à la survivance de la peinture grecque dans la fresque et la mosaïque byzantines.

D. D. G.

Walter Loeschcke. — Apostel und Evangelisten. Recklinghausen, Bongers, 1958 ; in-12, 78 p., 16 pl. en couleur.

Voici le sixième tome de la belle série *Ikonen*, qui maintient, à tous points de vue, la bonne tradition des tomes parus jusqu'à présent. L'introduction, faite par le prof. W. Loeschcke de l'Université de Berlin, trace brièvement l'histoire de la formation et de l'évolution des icones ayant comme sujet les Apôtres et Évangélistes. Une brève description accompagne chaque planche. A la p. 52, il faut lire « um das Jahr 1000 » et non pas 100, ce qui est évidemment une erreur typographique. De même à la p. 56, le saint, nommé avec Gurij et Aviv, s'appelle Samon et non Famon comme on le lit à tort. Le livre a été édité avec le soin habituel aux éditions Bongers. D. J.-B. v. d. H.

Edgar Wind. — Pagan Mysteries in the Renaissance. Londres, Faber and Faber, 1958 ; in-4, 230 p., 77 pl., 50/-

Il n'est pas inutile d'expliquer la « paganisation » de l'art de la Renaissance. Et cela paraît d'autant plus nécessaire que les peintres d'art religieux n'ont pas négligé cet art profane. L'auteur du présent volume traite dans son Introduction du « Language des Mystères » ; dans son chapitre Ier de la « Théologie poétique » ; d'autres chapitres : « La vertu réconciliée avec le plaisir » — « Amour sacré et amour profane » — « L'amour comme un Dieu de la mort » — « Le dieu caché », etc., donnent le ton de ce travail : il s'agit d'une philosophie de l'art. Cependant on est quelque peu étonné

de la conclusion ; elle semble affirmer que toute cette mythologie de la Renaissance n'est, en fin de compte, qu'un jeu, une excentricité. Mais que l'on ne s'arrête pas à cette remarque. L A. a traité son sujet sérieusement, en philosophe qui connaît ses auteurs anciens. Et les implications religieuses ne manquent pas dans ces pages. Elles sont donc encore plus qu'une philosophie de l'Art. Les reproductions en hors-texte, les tables complètent ce beau volume. D. Th. Bt.

III. RELATIONS

Albert C. Outler. — The Christian Tradition and the Unity We Seek. Londres, Oxford University Press, 1958 ; in-8, XIV-166 p., 12/6

Cette série de conférences qui contient des éléments excellents s'attache à préciser l'esprit, la méthode, le tempérament du mouvement œcuménique contemporain. L'A., professeur à l'université méthodiste de Dallas, Texas, a surtout en vue de préciser la relation entre la « communauté » et la « doctrine ». La communauté suscitée par l'événement pascal et ce qui a précédé historiquement, est antérieure à la doctrine et cette dernière n'est qu'explicative. Ce fut l'erreur du XVI[e] siècle d'être parti de la doctrine pure, ce qui ne pouvait mener qu'à la division. De là le rôle capital de l'histoire de cette communauté depuis les origines et de tout le passé chrétien, commun à toutes les dénominations d'aujourd'hui. M. O. (p. 39) reprend à ce sujet — et on en est heureux — la phrase du P. Florovsky sur « l'œcuménisme dans le temps aussi bien que dans l'espace ». C'est cette communauté qui pour l'A. comme pour le mouvement œcuménique a été recréée en quelque sorte par le Conseil des Églises dans le *fellowship* et la *koinonia*, et c'est au sein de cette communauté où les Églises ont retrouvé leur unité dans le Christ que ces mêmes Églises doivent, malgré crises et tensions, tendre progressivement au consensus doctrinal. Il y a là, nous semble-t-il, une manière d'envisager les choses qui est sur certains points éloignée et sur d'autres assez proche des vues catholiques. L'histoire de l'Église en tous cas ne commence pas au XVI[e] siècle et l'A. en a vivement conscience et pour des raisons théologiques. Cet ouvrage offre maintes réflexions judicieuses et d'un sain réalisme, et qui nous changent d'un certain « verbiage œcuménique ».

D. H. M.

Notices bibliographiques.

LA BIBLE DE JÉRUSALEM. Paris, Éd. du Cerf.

Au moment où paraît la luxueuse grande *Bible de Jérusalem*, format in-f° en un vol., pour les illustrations de laquelle les éditeurs n'ont pas craint de recourir aux techniques de l'art le plus moderne, la même *Bible de Jérusalem* en fascicules séparés (43 en tout) connaît une réédition de presque tous ses livres. Seuls la Genèse et Saint Jean (Évangile et Épîtres), qui avaient sans doute fait l'objet d'un tirage plus fort, n'ont pas encore dû être réimprimés. Voici les livres qu'on nous envoie aujourd'hui, auxquels nous joignons ceux dont la parution est imminente. On remarquera que l'*Ecclésiaste* et les *Épîtres aux Corinthiens* en sont déjà à leur troisième édition. Ces fascicules qui portent tous l'*imprimatur* de leur premier tirage, paraissent ici avec la date de 1958 ou 1959, et chaque fois avec la mention « 2e (ou 3e) édition revue ».

LE PENTATEUQUE

L'EXODE (2e éd.), trad. Couroyer, 184 p., 600 fr. — LE LÉVITIQUE (2e éd.), trad. Cazelles, 132 p., 420 fr. — LES NOMBRES (2e éd.), trad. Cazelles, 160 p., 600 fr. — LE DEUTÉRONOME (2e éd.,), trad. Cazelles, 144 p., 465 fr.

LES « LIVRES HISTORIQUES »

LE LIVRE DE JOSUÉ (2e éd.), trad. Abel, introd. et notes Du Buit, 112 p., 470 fr. — LE LIVRE DES JUGES. LE LIVRE DE RUTH (2e éd.), trad. Vincent, 168 p., 540 fr. — LES LIVRES DES ROIS (2e éd.), trad. de Vaux, 252 p., 690 fr. — TOBIE (2e éd.), trad. Pautrel, 64 p., 270 fr. — JUDITH, ESTHER (2e éd.), trad. Barucq, 136 p. — LES LIVRES DES MACCABÉES, trad. Abel, *en réédition.*

LES LIVRES POÉTIQUES ET SAPIENTIAUX

JOB (2e éd.), trad. Larcher, 176 p., 555 fr. — LES PSAUMES, trad. Tournay-Schwab (2e éd. avec la collaboration Gelineau-Chifflot), 520 p., 1.200 fr. — LES PROVERBES (2e éd.), trad. Duesberg-Auvray, 136 p., 465 fr. — L'ECCLÉSIASTE (3e éd.), trad. Pautrel, 44 p., 255 fr. — LE CANTIQUE DES CANTIQUES (2e éd.), trad. Robert, 64 p., 270 fr. — LE LIVRE DE LA SAGESSE (2e éd.), trad. Osty, 116 p., 420 fr. — L'ECCLÉSIASTIQUE (2e éd.), trad. Duesberg-Auvray, 240 p., 780 fr.

LES LIVRES PROPHÉTIQUES

Isaïe (2e éd.), trad. Auvray-Steinmann, 268 p., 825 fr. — Jérémie. Les Lamentations. Baruch, trad. Gelin, *en réédition.* — Ézéchiel, (2e éd.), trad. Auvray, 196 p., 660 fr. — Daniel (2e éd.), trad. de Menasce, 100 p., 390 fr. — Amos. Osée, trad. Osty, *en réédition.* — Michée. Sophonie. Nahum (2e éd.), trad. George, 100 p., 360 fr. — Habaquq. Abdias. Joël, trad. Trinquet, *en réédition.* — Jonas (2e éd.), trad. Feuillet, 36 p., 150 fr. — Aggée. Zacharie. Malachie, trad. Gelin, *en réédition.*

LE NOUVEAU TESTAMENT

L'Évangile selon saint Matthieu (2e éd.), trad. Benoit, 176 p., 510 fr. — L'Évangile selon saint Marc (2e éd.), trad. Huby, 96 p., 300 fr. — L'Évangile selon saint Luc (2e éd.), trad. Osty, 176 p., 540 fr. — Les Actes des Apôtres (2e éd.), trad. Cerfaux-Dupont, 220 p. — Les Épîtres de saint Paul aux Thessaloniciens, trad. Dewailly-Rigaux, *en réédition.* — Les Épîtres aux Corinthiens (3e éd.), trad. Osty, 120 p. — Les Épîtres aux Galates et aux Romains (2e éd.), trad. Lyonnet, 140 p. — Les Épîtres aux Philippiens, a Philémon, aux Colossiens et aux Éphésiens, trad. Benoit, *en réédition.* — Les Épîtres a Timothée et a Tite (2e éd.), trad. Dornier, 68 p., 240 fr. — L'Épître aux Hébreux (2e éd.), trad. Spicq, 96 p., 360 fr. — Les Épîtres de saint Jacques, de saint Jude et de saint Pierre, trad. Leconte, *en réédition.* — L'Apocalypse, trad. Boismard, *en réédition.*

Saint Augustin, *Dialogues philosophiques.* Traduits par R. Jolivet, P. de Labriolle, F.-J. Thonnard. Préf. d'E. Gilson. (Bibliothèque augustinienne). Bruges, Desclée de Brouwer, 1955 ; in-12, 750 p.

Ces « Dialogues philosophiques » sont extraits des volumes de la nouvelle édition latin-français des œuvres de S. Augustin (vol. 4, 5, 6 et fin de 7). Ils n'ont pour but que de rendre plus facile et plus maniable la méditation des écrits du S. Docteur qu'on s'est plu à tant relever ces derniers temps à l'occasion du 16e anniversaire de sa naissance (354-1954). Œuvres de chevet, toujours profitables pour stimuler l'intériorisation, et par elle l'élévation de l'âme vers Dieu.

Catéchisme biblique. Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; in-8, 400 p.

Manuel du catéchisme biblique. Tome I : Dieu et notre rédemption. Ibid., 1958 ; in-8, 348 p.

Ces deux ouvrages se répondent : l'un partie du disciple, l'autre partie du maître, qui doit comprendre trois volumes. Ils ont été officiellement approuvés pour les diocèses allemands à la conférence de Fulda comme le meilleur des catéchismes, et les Éditions du Cerf ont entrepris de les répandre dans les milieux de langue française. On se plaint généralement de ce que les essais catéchétiques de ces dernières années, qui ont pourtant cherché à s'insérer dans les nouvelles méthodes pédagogiques, n'aient pas donné de résultats suffisants. Il y a des chances que cet ouvrage se révèle supérieur aux autres par ses qualités, même en France.

DONALD ATTWATER, *A Dictionary of Mary*. Londres, Longmans, 1957 ; in-8, 312 p., 16/6.

Avec sobriété et dans un bon style d'information ce *Dictionary of Mary* donne des réponses rapides mais substantielles aux multiples questions qui peuvent être posées dans le domaine de la doctrine et du culte de la Sainte Vierge. On y reconnaîtra aisément l'excellent connaisseur de l'Orient chrétien qu'est l'auteur de ce dictionnaire.

Anatole KOUZNIETSOFF, *L'Étoile dans le brouillard*. (Traduit du russe par Paul Chaleil). Lyon, Vitte, 1958 ; in-8, XIII-328 p.

Œuvre d'un très jeune auteur — il n'a pas 28 ans — ce « Journal » d'un intellectuel soviétique se destinant aux Études supérieures mais qui voit sa route barrée par la réforme de l'enseignement, nous décrit comment, pour forcer le barrage, il s'engage pour un stage de trois ans dans la « Production ». A travers les sentiments de fierté, puis de dégoût, l'A. est amené à chercher un sens défini à sa vie.

M. WINOWSKA, *Les voleurs de Dieu*. Paris, Éditions Saint-Paul, 1958 ; in-12, 169 p., 600 fr. fr.

« En refusant le sang versé par le Christ, je gaspille le prix de ma rédemption, je vole Dieu ». C'est ainsi que l'A. explique le titre du livre qui contient vingt courts récits d'événements arrivés et vécus dans les pays satellites de la Russie soviétique. Ils montrent que la lutte contre la religion, loin de l'extirper, ne fait qu'étendre ses conquêtes même dans les rangs de ses ennemis.

Paul SIH, *De Confucius au Christ*. (Coll. Église vivante). Tournai, Casterman, 1959 ; in-8, 184 p., 75 fr.

Préfacée par Mgr Fulton J. Sheen, évêque auxiliaire de New-York, l'histoire de ce lettré oriental qui a trouvé le Christ nous donne trois leçons à retenir : les grands philosophes orientaux conduisent vers l'Église ; un oriental converti s'efforce de faire coïncider la culture de sa race avec la foi neuve en lui ; enfin, toute conversion est l'œuvre de Dieu. Dans le domaine de la conversion, les desseins de Dieu sont insondables. Ici c'est un banal accident d'automobile qui conduit l'A. à la vérité.

CARLO GASBARRI, *Medioriente*. Parme, Edizioni missionarie, 1959 ; in-12, 384 p.

Le P. Gasbarri nous offre ici quelques notes de voyages au Proche-Orient et aux Indes : impressions de touriste autant que de missionnaire, où la couleur locale voisine avec l'intérêt pour l'Église. Intérêt malheureusement limité à l'Église catholique : l'A. hésite à mentionner les orthodoxes si ce n'est pour un parallèle désavantageux. Il semble rencontrer plus volontiers les théosophes de l'Inde ou les « adorateurs du diable » que nos frères séparés. Le nombre des night clubs de Beyrouth était-il vraiment plus intéressant à relever que l'essor des gréco-orthodoxes libanais ?

DR. DENYS GORCE. — *Choix de Pensées du Cardinal Newman.* (Coll. Théologie pastorale et spiritualiste, Recherches et Synthèses). Paris, Lethielleux, 1958 ; in-8, 148 p., 600 fr. fr.

L'œuvre littéraire du cardinal Newman est trop vaste pour pouvoir trouver place dans beaucoup de bibliothèques privées et sa pensée est trop pénétrante pour être comprise de lecteurs d'une culture ordinaire. Aussi l'A. a-t-il extrait ici des ouvrages de Newman les idées maîtresses, substantielles et souvent géniales sur des problèmes actuels comme : le monde invisible, Dieu, l'Écriture, la religion, le chrétien, etc...

E. E. REYNOLDS, *Three Cardinals.* Londres, Burns and Oates, 1958 ; in-8, 278 p., X-278 p., 25 /–

L'A. ne retrace pas successivement la vie des cardinaux Newman, Wiseman et Manning. Il compare leurs personnalités et l'activité de chacun d'eux dans le domaine où ils ont eu le plus d'influence et étudie au cours du XIXe siècle comment ces trois princes de l'Église ont donné une impulsion au renouveau catholique, né alors en Angleterre, et qui a pris une si grande extension au XXe siècle.

Manning, Anglican and Catholic. Ed. by John Fitzsimons. Londres, Burns and Oates, 1951 ; in-8, VIII-160 p., 15 /–

A l'occasion du centenaire de la conversion au catholicisme du cardinal Manning (1951) l'éditeur de ce volume a publié un recueil d'études dues à neuf collaborateurs rappelant les activités de Manning comme évêque, comme ami, comme éducateur, comme homme politique, pour la défense de l'Irlande, comme défenseur des ouvriers et comme directeur spirituel. Son intervention dans la grève du port de Londres en 1889 l'a rendu célèbre, mais ses écrits de spiritualité continuent encore à nourrir la piété des fidèles dans tous les grands pays. — Le chapitre le plus actuel est (ch. VI) celui que W. PURDY a consacré à *Manning et le Concile du Vatican* (pp. 84-100).

GEORGE KENNAN, *Soviet-American Relations, 1917-1920.* Russia Leaves the War. Londres, Faber and Faber, s. d. ; in-8, 544 p., 50 /–

Voici une œuvre très complète qui nous décrit la période tragique et souvent dramatique de la fin de la guerre et de la paix de Brest-Litovsk ainsi que de l'intervention américaine en Sibérie. Le livre débute par la description du coup d'État communiste de novembre 1917 et va jusqu'au départ des Américains de Sibérie. Des détails intéressants sont donnés sur la mission de Stevens en Sibérie et sur les rapports entre le Japon et les États-Unis. Livre fort précieux pour l'étude des relations entre les alliés durant la dernière phase de la première guerre mondiale.

A. METAXAS, *Russie. Faits et Visages.* (Coll. Espaces). Neuchâtel, La Baconnière, 1958 ; in-8, 152 p., 240 fr., 60 photographies hors texte.

« J'ai tenté de toutes mes forces de fixer les gens et les problèmes dans une perspective dégagée de toute idée préconçue », écrit l'A., qui ne

consacre que quelques pages à des problèmes aussi vastes et compliqués que : Paysans et Ouvriers, les Bas-Fonds, la Jeunesse russe, l'Armée, la Politique extérieure, et dans l'exposé desquels il s'arrête surtout aux déficiences du régime et des institutions, plutôt qu'aux réalisations de l'effort russe. Les photos montrent des scènes de la vie courante en URSS.

G. BISSONNETTE, *Moscou ma Paroisse.* (Coll. Le Poids du Jour). Paris, Éd. du Centurion, 1958 ; in-8, 302 p., huit photos hors texte.

La recension du texte original anglais de cet ouvrage a été publiée dans *Irénikon*, 31, 1958, p. 128. L'édition française faite par les soins de la Bonne Presse de Paris, ajoute seulement un avant-propos qui met en lumière la valeur documentaire des renseignements réunis dans ce livre. On ne pourrait l'appeler une enquête, car les investigations systématiques sont impossibles, mais on lit avec intérêt ces sketches très vivants de la vie soviétique.

Livres reçus.

BARTH, K., *Christ et Adam d'après Romains 5*. Genève, Labor et Fides, 1959 ; in-8, 80 p.

BARTH, K., *Lettre à un pasteur de la République démocratique allemande et la Réponse*. Genève, Labor et Fides, 1959 ; in-8, 66 p.

BLANCHARD, P., *Jacob et l'Ange.* (Études Carmélitaines). Paris, Desclée de Brouwer, 1957 ; in-8, 234 p.

DE BOER, H. A., *Aux carrefours du monde.* Genève, Labor et Fides, 1957 ; in-8, 266 p.

CANU, J., *Les ordres religieux masculins.* (Coll. Je sais, je crois). Paris, Arthème Fayard, 1959 ; in-8, 126 p., 350 fr. fr.

CHAUCHARD, P., *La Science détruit-elle la Religion?* (Coll. Je sais, je crois). Paris, Arthème Fayard, 1958 ; in-8, 136 p., 350 fr. fr.

CRESPY, G., *Jésus-Christ.* Genève, Labor et Fides, 1958 ; in-8, 46 p.

DELHAYE, P., *La Philosophie chrétienne au moyen âge.* (Coll. Je sais, je crois). Paris, Arthème Fayard, 1959 ; in-8, 126 p., 350 fr. fr.

GEORGE, A., *A l'écoute de la parole de Dieu.* Paris, Éd. Équipes enseignantes, 1958 ; in-8, 130 p.

GEORGE, A., *Jésus notre vie.* Paris, Éd. Équipes enseignantes, 1958 ; in-8, 156 p.

GOLLWITZER, H., *La joie de Dieu.* Commentaire de l'Évangile de Luc. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958 ; in-8, 332 p., 13,40 fr. s.

HERVIEUX, J., *Ce que l'Évangile ne dit pas.* (Coll. Je sais, je crois). Paris, Arthème Fayard, 1958 ; in-8, 156 p., 350 fr. fr.

JAVET, J.-S., *L'Évangile de la Grâce*. Commentaire de l'Évangile de Luc. Genève, Labor et Fides, 1957 ; in-8, 282 p.

JERPHAGNON, L., *Servitude de la Liberté ?* (Coll. Je sais, je crois). Paris, Arthème Fayard, 1958 ; in-8, 126 p., 350 fr. fr.

JOURDAN, V., *Le Père Damien*. (Coll. Bibliothèque Ecclesia, 51). Paris, Arthème Fayard, 1958 ; in-8, 226 p., 750 fr. fr.

LECLERCQ, J., *Le chrétien devant la planétarisation du monde*. (Coll. Je sais, je crois). Paris, Arthème Fayard, 1958 ; in-8, 126 p., 350 fr. fr.

LEFEUVRE, J., *Les enfants dans la ville*. Chronique de la vie chrétienne à Shanghaï, 1949-1955. (Coll. Église vivante). Tournai, Casterman, 4e éd. 1957 ; in-8, 366 p.

Liturgie Pascale. (Extrait de « Verbum Caro », nº 42), 15 p.

Liturgie du Baptême. (Extrait de « Verbum Caro », nº 44), 15 p.

MICHEL, J., *La Loi, la Faute, le Pardon*. (Coll. Je sais, je crois). Paris, Arthème Fayard, 1958 ; in-8, 126 p., 350 fr. fr.

Officium hebdomadae sanctae et octavae Paschae. Rome, Typis polyglottis Vaticanis, 1959 ; in-8, 750 p.

RANWEZ, P., DEFOSSA, J. et M. L., GÉRARD-LIBOIS, J., *Ensemble vers le Seigneur*. Bruxelles, Éd. Lumen Vitae, 1959 ; in-8, 268 p.

SAGE, A., *Un Maître spirituel du dix-neuvième siècle*. Étapes de la pensée du P. Emmanuel d'Alzon. Rome, Maison généralice des Assomptionnistes, 1958 ; in-8, 232 p., 1.500 fr. fr.

SURGY, de, P., *Les grandes étapes du mystère du salut*. Paris, Éd. ouvrières, 1958 ; in-8, 234 p., 570 fr. fr.

TAMISIER, R., *La Bible, livre de prière*. (Coll. Textes pour l'histoire sacrée). Paris, Arthème Fayard, 1956 ; in-12, 326 p., 900 fr. fr.

Table des matières.

I. ARTICLES

II. NOTES ET DOCUMENTS

III. CHRONIQUE RELIGIEUSE

Anglicans et autres chrétiens. — L'Église d'Angleterre et l'Église méthodiste, 86. — Rejet du rapport sur les relations de l'Église d'Écosse et l'Église d'Angleterre, 86, 359. — Échange de correspondance entre l'archevêque vieux-catholique d'Utrecht et l'archevêque de Cantorbéry au sujet de l'Église de l'Inde du Sud, 227. — L'Église de l'Inde du Sud et les luthériens cherchent l'union, 360.

Entre autres chrétiens. — Document concernant les relations entre luthériens et réformés, 87. — Conférence des Églises européennes non romaines à Nyborg, 87. — Union entre les luthériens du Japon, 361.

Mouvement œcuménique. — Commentaire sur l'annonce du Concile œcuménique, 88. — L'*Ecumenical Review*, 89, 228, 361, 485. — Le patrircat de Moscou et le C.O.E., 90, 229, 363. — Réponses en majorité favorables à l'intégration du C.O.E. et du C.I.M., 229. — La session 1958/59 à l'Institut de Bossey consacrée à l'étude du catholicisme, 229. — Deux représentants de l'Église orthodoxe russe font un séjour d'information à Genève, 363. — Réunion du Comité central du C.O.E. à Rhodes, 484. — Huitième session des cours œcuméniques à Bossey qui traitent principalement du rôle du laïc, 486. — La construction du nouveau siège central du C.O.E. à Genève commencera en mars 1960, 487.

IV. BIBLIOGRAPHIE

Imprimatur:
F. TOUSSAINT, vic. gen.
Namurci, 1 dec. 1959.

Cum permissu superiorum.